

منظوم مباحث الفاظ

محمد بن سید محمد قاسم علی

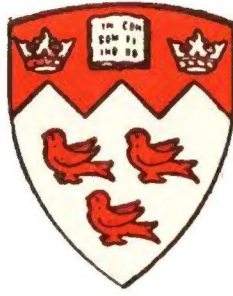
باجتاز

ممد محقق و توفیق الیقین



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

۱۳۸۶



مؤسسة مطالعات اسلامی دانشگاه ملک کانادا
بامکاربی دانشگاه تهران

shiabooks.net

رابطه بدیل < mktba.net

۷۰

۱-۵

مَنْطُوقٌ مَّبْلُغٌ الْفَاطِ

مَجْمُوعٌ مِنْ مَقَالٍ (تَحْقِيقِيٍّ)

بِإِهْتِمَامٍ

مَهْدٍ مَحْقُوقٍ وَ تَوْشِيٍّ هَيْكُولِيٍّ

تهران ۱۳۵۳

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

شعبه تهران

صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

تهران - ایران

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه مؤسسه انتشارات و چاپ
دانشگاه چاپ شد چاپ مجدد از این کتاب و ترجمه و اقتباس منوط به اجازه ناظران
این سلسله است شماره ثبت در دفتر مخصوص کتابخانه ملی فرهنگ

۳۶۵

۵۳/۴/۳

قیمت ۵۶۰ ریال

گنجینهٔ شمارهٔ پروین دبی مردانی از ایران بدان دست یافتنی
سلسلهٔ دانش ایرانی

۸

زیر نظر

پرفسور توشی هیکوایزو تسو

استاد دانشگاه مک گیل کانادا

استاد افتخاری دانشگاه کی وِتراین

دکتر مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال

شعبه تهران

زیر نظر : مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو

- ۱- شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۴۸)
- ۲- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق با مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم ، زیر چاپ)
- ۴- مجموعه سخنرانیها و مقاله ها ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵- کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی ، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه ، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیک به انتشار)
- ۶- مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر

محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷- قبسات میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم

دیباچی و پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، متن، زیر چاپ)

۸- مجموعه متون و مقالات تحقیقی درباره منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام پروفیسور

ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)

۹- مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار

پروفیسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (نزدیک به انتشار)

۱۰- ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت قسمت

امور عامه و جوهر و عرض، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)

۱۱- طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح

منظومه حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)

۱۲- قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی

مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و

ابراهیم دیباچی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳- افلاطون فی الاسلام، مجموعه متون و تحقیقات، به اهتمام دکتر عبدالرحمن

بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴- فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ

شده ۱۳۵۳)

۱۵- جام جهان نما، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، به اهتمام

عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (آماده چاپ)

فهرست مطالب

الف - قسمت عربی و فارسی

- ۱- «فصل فیما هی صناعة المنطق وفیما ذا ینتفع بها» ، مقدمه ص یک - شش ، متن ص ۱۰-۱ ، باهتام مهدی محقق ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
- ۲- «کتاب الخمسین مسئله فی کسر المنطق» ابوالنجا الفارض ، مقدمه ص هفت - یازده ، متن ص ۶۰-۱۱ ، باهتام عبدالجواد فلاطوری ، دانشگاه کلن آلمان ، قسمت تحقیقات علوم و عقائد شیعه .
- ۳- «رسالة فی تعقیب الموضع الجدلی» ابن سینا ، مقدمه ص دوازده - شانزده ، متن ص ۷۸-۶۰ ، باهتام محمد تقی دانش پزوه ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی ، دانشگاه تهران .
- ۴- «الاجوبة عن المسائل الغربية العشرینیة» ابن سینا ، مقدمه ص دوازده - شانزده ، متن ص ۱۰۱-۷۹ ، باهتام محمد تقی دانش پزوه ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .
- ۵- شرح قصیده اسرار الحکمة ابوالعباس لوکری ، مقدمه ص هفده - سی و سه متن ص ۱۳۵-۱۰۷ ، باهتام ابراهیم دیباجی ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .
- ۶- «تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار» نصیرالدین طوسی ، مقدمه ص سی و چهار - چهل و هشت ، متن ۲۴۸-۱۳۷ ، باهتام عبدالله نورانی .
- ۷- «اجوبة مسائل الاسترآبادی» نصیرالدین طوسی ، مقدمه ص چهل و نه -

پنجاه و دو ، متن ص ۲۷۶ - ۲۴۹ ، باهتنام عبدالله نورانی .

۸- «مطارحات منطقیة بین الکاتبی والطوسی» ، مقدمه ص پنجاه و سه - پنجاه و شش

متن ۲۷۹-۲۸۶ ، باهتنام عبدالله نورانی

۹- «تعلیقات منطقیة میرداماد» مقدمه ص پنجاه و هفت - شصت و نه ، متن ص

۲۸۷-۳۰۷ ، باهتنام عبدالله نورانی

۱۰- «شرح ابیات سبعة طوسی» ابو جعفر کافی قاینی ، مقدمه ص هفتاد - هشتاد و

شش ، متن ص ۳۲۰-۳۱۱ ، باهتنام سید محمد باقر حجّتی ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران .

۱۱- «فوائد منظومة یا الأرجوزة فی المنطق» مقدمه ص هفتاد و هفت - هشتاد و

یک ، متن ص ۳۵۵-۳۲۱ ، باهتنام محمدرضا مشائی ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد .

۱۲- «الرسالة المحیطة بتشکیکات فی القواعد المنطقية» مقدمه ص هشتاد و دو -

هشتاد و هفت ، متن ص ۳۹۵-۳۵۷ ، باهتنام علی شیخ الاسلامی ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران .

۱۳- «اشترک لفظی وجود» نوشته منوچهر بزرگمهر ، ص ۴۰۴-۳۹۹

۱۴- «بساطت تصدیق به روش صدرالدین شیرازی» نوشته عبدالمحسن مشکوة الدینی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد ، ص ۴۴۰-۴۰۷

۱۵- «دو اصطلاح تصوّر و تصدیق در فلسفه اسلامی و معادلهای یونانی و لاتینی

و عبری آنها» ه . ا . ولفسن ، دانشگاه هاروارد ، ترجمه احمد آرام ، ص ۴۵۶-۴۴۳

۱۶- «اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون»

ه . ا . ولفسن دانشگاه هاروارد ، ترجمه فریدون بدره‌ای ، فرهنگستان زبان ایران ،

ص ۵۰۰-۴۶۷

ب : قسمت انگلیسی و فرانسه

۱۷- «مشکل اساسی ماهیت لاشرط» ص 25 - 1 توشی هیکوایزوتسو، دانشگاه

مک گیل کانادا

۱۸- «منطق ارسطو نزد متکلمان» ص 46 - 29 ابراهیم مدکور، رئیس فرهنگستان

زبان مصر

۱۹- «غزالی و معیار العلم» ص 61 - 49 محمد خوانساری، دانشکده ادبیات و

علوم انسانی دانشگاه تهران

۲۰- «تفسیری ناشناخته بر ارغنون ارسطو» ص 82 - 65 عبدالرحمن بدوی،

دانشگاه قاهره

۲۱- «ارتباط زبان شناسی و فلسفه» ص 105 - 85 میشل پارادیس، دانشگاه

مک گیل کانادا

فصل فیما هی صناعة المنطق و فیما ذاینتفع بها

(صفحات ۱۰-۱)

- ۳ در کتابخانه مرکزی دانشگاه مجموعه خطی نفیسی به شماره ۵۴۶۹ وجود دارد که مشتمل بر ۲۳ رساله است و در سالهای ۵۵۶ و ۵۵۷ نوشته شده است. این مجموعه متعلق به کتابخانه حاج شیخ علی علومی یزدی بوده و در دفتر چهارم نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه (تهران ۱۳۴۴) ص ۴۴۷-۴۴۹ معرفی شده است.
- ۶ ششمین رساله این مجموعه تحت عنوان: «فَصْلٌ فِیْمَا هِیَ صِنَاعَةُ الْمَنْطِقِ وَ فِیْمَا ذَا یُنْتَفَعُ بِهَا» آمده و چنانکه از نام آن پیداست در باره صنعت منطق و فایده آن است و در سال ۵۵۷ نوشته شده است.
- ۹ از نویسندگان این رساله آگاهی در دست نیست ولی می توان حدس زد که در دوره ای نوشته شده که دانشمندان می خواسته اند نیاز و احتیاج به فن منطق را اثبات کنند یعنی دوره فارابی و ابن سینا ، و گرنه در دوره های بعد همچون دوره کاتبی قزوینی و ۱۲ قطب الدین رازی و سعدالدین تفنازانی توجه فراوان به مطالب ابواب مختلف منطق داشتند و فایده و سود آن را فقط باختصار در آغاز کتابها یادآور می شدند.
- ۱۵ در این جا بی مناسبت نیست یادآور شویم که در مجموعه ای از رسائل فلسفی که

نسخه عکسی آن بشماره ۶۳۲۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است و اصل آن متعلق به کتابخانه آکادمی لوگدونو باتاوا شماره OR. 184 است رساله کوتاهی در فایده منطق وجود دارد که به ابن سینا نسبت داده شده و در آن رساله نیز مانند رساله مورد بحث فایده منطق مورد بحث قرار گرفته و اکتساب مجهولات تصویری و تصدیقی از معلومات تصویری و تصدیقی که مهم ترین فایده منطق است مورد تبیین قرار گرفته است. برای اینکه جویندگان دانش از آن رساله آگاه گردند و آن را با رساله مورد بحث ما مقایسه کنند عین آن رساله در این گفتار نقل می گردد :

بسم الله الرحمن الرحيم

تو کلت علی الله

فصل من کلام الشیخ الرئيس فی فائدة المنطق

العلم علی ضربین تصور و تصدیق . مثال التصور انه إذا قيل « الإنسان » او « المملکة » او « الجن » او ما أشبه هذه . والتصدیق هو أن تصدق بوجود الإنسان او المملکة او الجن ، و أن الإنسان مأمور وما أشبهه - وهذا علی ضربین : أحدهما يدرك بالفکر ولا بد من طلبه علی طریق العقل و تحصيله به ، كالعلم بما هیة النفس و التصدیق به . والضرب الآخر أن يفهم ذلك و یصدق به لا من طریق الفکر و طلب العقل ، بل إمّا ببديهة ، كمعرفتنا بأن الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية ، او بالحس كما نعلم أن الشمس مضيئة ، او يكون قد قبلناه من الأجلاء والعلماء ، مثل أصحاب الشرايع و الأئمة ، او بما يجمع علیه الجماعة و يكونون مرتبین علیه . كما نقول إن الكذب قبیح ولا يجوز الجور ، او بوجه من سائر الوجوه ذكره فی موضعه . وكل ما كان تصوّره او تصدیقه من طریق الفکر ینبغي أن يكون قد علمنا قبله شيئاً حتّى نعلم بهذا المعلوم الحاصل ذاك المجهول . و مثاله فی التصور أننا لم نكن عرفنا « ما الإنسان » و عرفنا معرف فقال : « الإنسان حی ناطق » ، ینبغي أن يكون قد عرفنا معنى الحی أولاً و الناطق ، ثمّ يمكننا أن نعلم من بعد ما كان مجهولاً لنا .

و مثاله فی التصدیق أننا إن لم نعلم أن العالم محدث ، و عرفتنا معرف فقل : إن العالم مصور ، و کل مصور محدث ثم نعلم ما جهلنا من حدث العالم بهذين المعلومين . فکل مجهول إنما يصير معلوماً بمعلوم قبله إلا أنه لا يدرك کل مجهول بکل معلوم و لکل مجهول معلوم يليق أن يعلم به و طريق خاص يسلك إليه به . و علم المنطق هو الذي يبين فيه حال معرفة المجهول بالمعلوم ، و يعرفنا أنه أي علم هو بالحقيقة ، و أي علم هو يقارب الحقيقة ، و أيه يكون غلطاً ، و کل واحد منها کم صنفاً يكون . و هو ميزان و جميع العلوم بمنزلة النقاد توزن به . و نجاة الانسان بزكاة نفسه و زكاة [ة] النفس بتصور الموجودات في النفس على ما هي عليه و ببعدها عن دنس الطبيعة . و الطريق إلى هذين بالعلم و أي علم لا يكون موزوناً بالميزان فإنه لا يكون يقينياً ، و لا يكون بالحقيقة علماً . و إذا كان كذلك فلا بد حينئذٍ من معرفة المنطق . تم الفصل .

الحمد لله رب العالمين و صلواته على النبي محمد و آله أجمعين

و حسبنا الله و نعم الوكيل

چنانکه ملاحظه می شود در هر دو رساله مسأله تصور و تصدیق و اقتسام آن به ضروری و نظری و اخذ نظری از ضروری با وساطت فکر مطرح شده است و باید اذعان کرد که تا قرن گذشته هم فایده منطق را با همین بیان توجیه کرده اند چنانکه حاج میرزا هادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹ هجری قمری در منطق منظوم خود که موسوم به «السالی المنتظمة» است گوید :

الإرتسائی من إدراک الحجا	۱۸
او هو تصدیق هو الحكم فقط	
کل ضروری و کسی و ذا	
إمّا تصور يكون ساذجا	
ومن یرکبه فیرکب الشطط	
مین الضروری بفکر أخذاً	

در این جا لازم است یادآوری شود که در همین مجموعه که رساله « فصل فیما هی صناعة المنطق ... » وجود دارد رساله دیگری در غایت فلسفه موجود است که بدین

- عنوان یاد شده است «جوابُ الحسن بن سهل بن غالب بن السّمح عن السّؤال عن الغاية التي ينحوها الانسانُ نحوها بالتّفلسّف» و چون نگارنده آن رساله را با مقدمه‌ای در شرح حال و آثار نویسنده آن در یادنامه هانری کربن (قسمت فارسی ص ۱۴۰-۱۲۷) بطبع رسانده بود مناسب چنان دید که این رساله را هم در مجموعه «منطق و مباحث الفاظ» منتشر کند تا رعایت هماهنگی میان منطق و فلسفه را کرده باشد.
- چون نسخه‌ای دیگر از رساله «فصل فیما هی صناعة المنطق . . .» وجود نداشت مقابله‌ای صورت پذیرفت و برخی از اصلاحات و تصحیحات که لازم می نمود قیاساً انجام داده شد و در پایان متن (ص ۱۰) آن اصلاحات نشان داده گردید. و برای اینکه خوانندگانانی که عربی نیکت نمی دانند به مضمون رساله آگاه گردند خلاصه‌ای از آن به زبان فارسی آماده گردید که اکنون نقل می شود :
- «هریک از افراد انسان بالفطره می خواهد که چیزی را بداند و دانسته‌های خود را افزون گردانند و حتی این امر در کودکان و کسانی که از خرد بی بهره اند مشاهده می شود. آنان که در پایه‌ای عالی قرار دارند جویای دانشهای بالاتری هستند و چون این امر در طبیعت هر آدمی نهاده شده پس باید در آدمی قوتی باشد که با آن پذیرای این امر شود و این قوت که مشترك در همه مردم است «نطق» و «ناطق» و «نفس ناطقه» خوانده می شود و بجهت همین قوت آدمی را «ناطق» می خوانند.
- افعال و انفعالات این قوه عبارتند از ذهن و ذکا و تعقل و تمیز و تعرف و قبول ادب و تعلیم و مانند این ها که در کتب اخلاق از آنها یاد شده است. چون آدمی با این امر علوم و معارف را درک می کند و برخی از اشیاء آشکار هستند مانند : «این خورشید است» و «این زمین است» و برخی پنهانند مانند : «علت کسوف خورشید چیست؟» و مانند آن او می خواهد معرفت خود را با امور پنهانی نیز کامل نماید در این صورت بیکی از دو امر توسل می جوید یا آنچه را که دانایان گفته اند می پذیرد مانند آنچه که از پیمبران

- ۳ اخذ شده این همانست که قدما آن را مقبولات خواندند و یا آنکه خود امر پنهانی را با مقایسه و سنجش با امر آشکارا درمی یابد. در صورت دوم امر پنهانی باید مناسبتی با امر آشکار داشته باشد و گرنه آدمی نمی تواند امر پنهانی را بوسیله امر آشکار دریابد.
- ۶ این مناسبت میان پنهان و آشکارا قوانین و راههائی را لازم دارد که طالب معرفت را از خطا و لغزش باز دارد زیرا بجهت اختلاط امور با یکدیگر آدمی فریب می خورد و بسا چیزهای آشکارا را پنهان و پنهان را آشکارا می پندارد و در این صورت امر استنباط امور بر او دشوار می گردد از این جهت است که آدمی نیازمند به صنعتی است که قوانین و راههائی که با آن امور پنهانی و مجهول را دریابد فایده بخشد. این صنعت را پیشینیان استنباط کردند و نامی بر آن نهادند که مشتق از نطقی است که ویژه آدمیان است. این صنعت اندیشه های ما را بسوی صواب استوار می کند و معانی ذهنی را با اشیاء بیرون از ذهن مطابق می سازد و همچنین الفاظ را با معانی ذهنی و اشیاء خارجی مطابق می کند.
- ۱۲ هدف این صنعت اینست که قوه ناطقه را چنان نیرو بخشد که در هر امری جز به صواب نطق نکند، و عقل انسانی را چنان سازد که جز حق را تعقل ننماید. از این روی بر هر کس واجب است که در تعلیم این صنعت بکوشد تا از سودهای آن برخوردار گردد. باید دانست که هیچ علمی نمی تواند ما را به این هدف برساند و برخی علم نحو را همپایه علم منطق دانسته اند در حالی که میان آن دو جدائی آشکار است و صنعت نحو فقط برای بیان عمّا فی النفس است در حالیکه صنعت منطق برای اصابت به حق و صواب است و از همین روی صنعت نحو بر حسب زبانهای مختلف فرق می کند و حال آنکه صنعت منطق در هر زبان و در هر وقت یکسان است و نیاز باین صنعت چنانکه یاد شد از جهت آشنائی با امور مجهول است بوجهی که بدرستی شناخته گردند و این امر بوسیله قیاس صورت می پذیرد و قیاس باید از مقدمات بیّن و آشکار ترکیب شود بنابراین واجب است که اقسام این مقدمات را بدانیم این مقدمات چهاراند: مقبولات و مشهورات و محسوسات و معقولات اولیه کلیه.
- ۱۵
- ۱۸
- ۲۱

مقبولات عبارت اند از آنچه که از کسانی که گفتارشان مورد پذیرش است نقل گردد مانند گفتار پیمبران و امامان .

۳ مشهورات عبارت اند از اموری که متعارف میان مردم است مانند نیکی به پدر و مادر و زشت بودن ستم .

محسوسات عبارت اند از آنچه که با حواس پنج گانه درك شوند .

۶ معقولات اولیه کلیه در فطرت انسان از آغاز امر یافت می شود مانند فرد بودن عدد سه و زوج بودن عدد چهار .

قسم اخیر هیچ گاه در معرض شک قرار نمی گیرد بنا بر این نتیجه ای که بر این قسم استوار باشد یقینی است و بهمین جهت قدما آن را «مُبَرَّهَنَه» و همچنین «علوم نظری و عقلی» نامیده اند و نیز گفته اند که اطلاق نام علم و فلسفه بر این ها درست تر می آید تا بر چیزهای دیگر زیرا که این ها چیزهای استواری هستند که بهیچ سبب در معرض شک و تردید قرار نمی گیرند و نیز گفته اند که چون این نوع استوارترین چیزی است که صناعت منطق آن را استخراج می کند واجب است که همین به تنهایی غایت علم منطق باشد و سزاوار است که منطق آتی باشد که در ادراك این نوع بکار رود و این منفعت منطق بطور اطلاق است و منافع فراوان دیگری نیز برای منطق هست که بدانها مخصوص است و ما از یاد کردن آن خودداری کردیم تا از حد کتاب ما بیرون نرود»

در پایان امیدواریم که متون پراکنده منطق اسلامی تدریجاً گردآوری شود و در دسترس قرار گیرد و زمینه ای برای تدوین سیر منطق در اسلام آماده گردد و شکستی نیست رساله «فصل فیماهی صناعة المنطق . . .» و رساله ای که از ابن سینا در این گفتار نقل گردید می تواند از موادی باشد که برای بیان فایده و غرض منطق مورد استفاده قرار گیرد .

کتاب الخمسین مسئله فی کسر المنطق

(صفحات ۶۰-۱۱)

- ۳ تصحیح رساله مذکور از روی نسخه منحصر بفردی صورت گرفته ، که در مجموعه ای خطی (مکتوب در سال ۶۳۹ هجری برابر ۱۲۴۲ میلادی) در موزه بریتانیا (شماره Add. 7473 شماره فهرست ۳۲۶) موجود است .
- ۶ نسخه مزبور هم از لحاظ تمامیت و صحت عبارات و هم از نظر درستی کلمات و حروف سخت مغشوش است . فقدان نسخ دیگر و عدم امکان مقابله آنها ، راه را منحصر به « تصحیح نظری » نمود . آنچه بین اهلایلین واقع است ، اضافاتی است که مصحح آنرا ضروری یافته است . به تغییر و تبدیلهای دیگر در پاورقی های مربوط اشاره شده بطوری که بتواند محل اظهار نظر برای ناظران نقاد بازماند .
- باوجود تفحص زیاد واستمداد از اهل فن تاکنون از مصنف این کتاب هیچ نشانی و خصوصیت دقیقی ، جز نام «ابوالنجا الفارض» به دست نیامد .
- ۱۲ در تمام کتاب جز از ارسطو (ص ۶۰) از هیچ دانشمندی نام نمی برد، گویی در زمان و مکانی میزیسته که هنوز آوازه شهرت مطلقه فارابی و بوعلی در منطق شیوع نیافته بوده است :
- ۱۵ سبک بحث و چگونگی تعبیرات ما را به یاد ابوحنان توحیدی (وفات : حدود

۴۰۰ هجری) و مباحثی که وی در این زمینه نقل می کند ، بخصوص به یاد بحث ابوسعید السیرانی با متی بن یونس (وفات ۳۲۸ هجری) استاد فارابی می اندازد (المقابسات چاپ اول ۱۳۴۷/۱۹۲۹ ، صفحات ۶۸ تا ۸۶) . ۳

در عین حال پختگی مباحث ، و به کار بردن اصطلاحات و عباراتی که در ترجمه منطق ارسطو به کار نرفته ، دلیل بر آنست که وی با متون منطقی دیگر اسلامی آشنائی داشته ، و روی این حساب می توانسته در نیمه دوم قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم اسلامی ، زیسته باشد . ۶

بنابه گفته خود در پایان این کتاب ابوالنجا کتب و رسائل دیگری نیز در رد منطق نگاشته ، و در اینجا فقط باختصار به امهات مطالب پرداخته است . ۹

سبک وی در رد منطق باشیوه مخالفان دیگر منطق بکلی فرق دارد . مناقشات او برای کسانی که به زبان منطقی و فلسفی عربی آشنا هستند نامأنوس و شاید هم نارسا و یا مردود به نظر برسد . ولی اگر با بازگشت به زبان عربی خالصی که مبرا از فکر فلسفه یونانی است ، و با توجه به زبانی که نماینده طرز اندیشه عربی است به این مباحثات بنگریم ، مقادیر زیادی مواد پرارزش به دست می آوریم که در زمینه «شناخت ارتباط فکر و زبان» حایز اهمیت و برای بررسی پیوست «فلسفه و زبان یونانی» و مقایسه آن با «ربط فکر و زبان عربی» ، نسبتاً نادر می باشد . ۱۲

تحلیل این دقایق از نظر «فلسفه زبان» و از لحاظ «معنی شناسی» به رساله ای حواله می گردد که با ترجمه ای که مصحح از این رساله به زبان آلمانی نموده منتشر خواهد شد . ۱۸

فهرست مطالب كتاب الخمسين مسأله في كسر المنطق

الفصل الأول

في الحد

صفحة ٣

- ١- مسألة في الحد ١٥
- ٢- مسألة اخرى في الحد أيضاً ١٦
- ٣- مسألة في الحد أيضاً ١٦ ٦
- ٤- مسألة في الحد ١٧
- ٥- مسألة في الحد أيضاً ١٨
- ٦- مسألة في الحد أيضاً ١٩ ٩
- ٧- مسألة في الحد أيضاً ٢٠

الفصل الثاني

في التقسيم عامة و في تقسيم كل واحد من كليات الخمس خاصة

١٢

- ٨- مسألة في التقسيم ٢٣
- ٩- مسألة في تقسيم الجوهر ٢٤
- ١٠- مسألة في ذلك ٢٤ ١٥
- ١١- مسألة في تقسيم الجنس ٢٤
- ١٢- مسألة في تقسيم النوع ٢٥
- ١٣- مسألة في جوهر الجنس ٢٦ ١٨
- ١٤ و ١٥- مسألة في الجنس و المجنوس ٢٧
- ١٦ و ١٧- مسألة في إعطاء الجنس للنوع اسمه و حدّه ٢٨
- ١٨- مسألة في تقسيم الفصل ٢٩ ٢١

- ۱۹ و ۲۰- مسئله فی تقسیم الخاصة ۳۰
 ۲۱- فی ارتفاع الجنس و المجنوس ۳۱

الفصل الثالث

فی الصفات العامة للكليات الخمس

- ۲۲- مسئله فی الخمس المقولات ۳۳
 ۲۳- مسئله اخرى فی الجنس والفصل ۳۳
 ۲۴- مسئله اخرى فی هذا ۳۴
 ۲۵- مسئله فی هذا وهو زيادة ۳۵
 ۲۶- مسئله اخرى فیما اتفقت فيه الخمس المقولات ۳۶
 ۲۷- مسئله فی حمل الجنس والنوع والأشخاص ۳۶
 ۲۸- مسئله فی الفصل هل هو جوهر ۳۷

الفصل الرابع

فی المقولات و صفاتها العامة

- ۲۹- مسئله فی تكثر الجوهر ۳۹
 ۳۰- مسئله فی اجتماع الجواهر والعرض فی شئ ۳۹
 ۳۱- مسئله اخرى فی العشر مقولات ۴۰
 ۳۲- مسئله اخرى فی الاربع مقولات ۴۰
 ۳۳- مسئله اخرى فی العشر مقولات ۴۱
 ۳۴- مسئله فی خواص الجواهر ۴۲
 ۳۵- مسئله اخرى فی تقسیم الجوهر ۴۳
 ۳۶- مسئله فی الجوهر والعرض ۴۴
 ۳۷- مسئله اخرى فی المقولات الاربعة ۴۵

٤٦	٣٨ و ٣٩- مسائل شتى كلّها على هذا الترتيب
٤٧	٤٠- مسألة في المضاف
٣ ٤٨	٤١- مسألة أخرى في الفرق بين الجوهر والعرض
	الفصل الخامس
	في المتقابلات
٦ ٤٩	٤٢- مسألة فيما يبعث على المقولات
٥٠	٤٣- مسألة في الاختلاف
٥١	٤٤- مسألة في التّوافي والقدمة
٩ ٥٢	٤٥- مسألة في المتضادة
٥٢	٤٦- مسألة (في اختلاف المركّبات)
٥٣	٤٧- مسألة (في المتضايقين)
٢	الفصل السادس
	في القياس
٥٥	٤٨- مسألة في النتائج
٥	الفصل السابع
	في البرهان
٥٧	٤٩- مسألة في البرهان
٨	الفصل الثامن
	في الحمل
٥٩	٥٠- مسألة في التحقيق

۳ و ۴

رسالة فی تعقب الموضوع الجدلی
(صفحات ۷۸-۶۰)

الاجوبة عن المسائل الغريبة العشرینیة
(صفحات ۱۰۱-۷۹)

۳

سه دسته از دانشمندان اسلامی بامنطق ارسطاطالیسی ستیزه و جنگگ داشتند :

- ۶ ۱- عارفان و صوفیان که به نیروی برتر از خرد و عقل می گرویدند و مسائل علمی خود را بالاتر از اندیشه منظم دستگاه فلسفی می پنداشتند . کوشش آنان این بود که سخنان ایشان بامعیار منطقی سنجیده نشود و در دسترس عوام قرار نگیرد تا مبادا کسی از آنها خرده گیرد و لغزشی در دستگاه آنان راه یابد . ۹

ابن سینا گویا نخستین کسی است که در اشارات کوشیده است که مسائل عرفانی را به نظم منطقی در آورد و آنها را از آسمان شهود به زمین استدلال فرود آورد .

- ۱۲ اگرچه خواجه انصاری هر وی هم بانگارش منازل السائرین و صدمیدان به مقامات واحوال عرفا نظمى داده و عبادى در التصفیه و طوسى در اوصاف الاشراف و دیگران هم از او پیروی کرده اند ولی هیچیک از آنها آن راهی را که ابن سینا پیموده است نرفته اند . ۱۵

- ۲- ادیبان و نحویان و لغویان که ترجمه‌های ناپخته و دشوار متأثر از ادب، یونانی از کتابهای منطقی را در نمی‌یافتند و ناگزیر از منطق نکوهش می‌کردند داستان متی ابن یونس قنایی که ابوحیان توحیدی نقل می‌کند و سخنان ابن‌الاثیر ادیب ازین قبیل است . ۳
- پس از اینکه مسائل منطقی بعبارات روان و شیوای فارابی و ابن‌زرعه و ابن‌عدی و ابن‌سینا و دیگران درآمده خود بخود آتش جنگ و ستیز آنان فرونشسته است .
- ۶ درست بگویم زبان فلسفه و منطق آسان یاب شد و فیلسوفان توانستند با کمال یافتن زبان عربی مطالب خود را بهتر آشکار سازند و در دسترس همگان بگذارند .
- ۳- متکلمان و فقیهان که چندان به خرد و عقل ارجی نمی‌نهادند بلکه آن را در چهارچوب دین و شریعت می‌پذیرفتند و استقلالی در آن نمی‌دیدند . ۹
- آنان در کنار وحی و شواهد دینی و نصوص مذهبی اگر به مسائلی برمی‌خوردند که نیازی به استدلال داشته است راه استدلال از شاهد و آشکارا به غایب و نهان را در الهیات، و راه قیاس فقهی و تمثیل منطقی را در فقه می‌پیمودند. در این مورد متکلمان در مباحث ۱۲
- نظری شالوده‌دیگری ریخته‌اند و اگر چه در پاره‌ای از مسائل منطقی به دقایق برخوردند و موشکافی‌های کردند ولی بهمان قیاس مشابهت و ضمیر خطابی یا درست بگویم همان قیاس دو بخشی مانند قیاس چینی و روش نوبختی بس کردند و راه را این می‌دانستند که از ۱۵
- آشکارا به نهان پی برند و یک نوع تشبیه و آنالوژی را کافی بدانند . همه اینها برای این بود که راه فلسفه را نگیرند و از دژ پولادین دین بیرون نشوند .
- ۱۸ خرده‌گیری‌ها که برخی از آنها مانند ابوالنّجّا و ابن تیمیه و ابن‌صلاح و سیوطی از منطق کردند بر مسائل مسلم منطقی وارد نبود یا اینکه از پاره‌ای از مسائل فلسفی و مقولات که نزد ارسطو حکم مثال را در منطق داشته است خرده می‌گرفتند و یا اینکه اعتراضات آنها روی نرسیدن به کنه مسائل منطقی بوده است . ۲۱
- فقیهان و اهل شریعت هم برای رسیدن به این نوع مسائل غیر منصوص، خود منطقی ساختند که قیاس فقهی باشد و استحسان و مصالح مرسل و اصول عملی، و آنها به ویژه

در قیاس سخنان دورو دراز آوردند و درست بگویم حق آنرا بسزا ادا کردند و در حل مسائل اختلافی فقهی هم با پیروی از فن جدل ارسطاطالیس به نگارش علم جدل و خلاف ۳ و آداب مناظره پرداختند .

پس دو رشته بحث علمی در اینجا پیدا شده است :

۱- نقد از برخی مسائل منطقی و خرده گیری از آنها

۲- نگارش رساله ها درباره قیاس و جدل و خلاف و آداب بحث یا بحث از آنها ۶ در ضمن کتابهای کلان .

ابن سینا هم در این دورشته وارد شده و درباره ای از رسائل خود بدانها پرداخته است . ۹ از رساله نخستین که در اینجا آورده ام برمی آید که وی در برابر متکلمان و فقیهان برخاسته و از آنچه آنها به نام استدلال شاهد به غایب و قیاس فقهی بدان ارج می نهند خرده گرفته و راه درستی هم رفته است .

رساله دوم ما می رساند که در مجالس درس و بحث او به نقد برخی از مسائل منطقی ۱۲ می پرداختند و او در آن از این گونه خرده گیریها پاسخ گفته است .

پس ابن سینا در اینجا همان راهی را پیموده است که محمد بن زکریاء رازی و فارابی ۱۰ در نگارش منطق فلسفی بروش متکلمان رفته اند و او به زبان همانها توانسته است آن قیاس مشابهت را که آنان ارزش می نهند بی ارج نشان دهد و بنیاد آنرا سست سازد همچنانکه فارابی این چنین کرده است .

این را هم بگویم که او اگرچه در نگاشتن رساله دوم و مانند آن خواسته است ۱۸

پایه منطق ارسطاطالیسی را استوار سازد ولی خود او در الارجوزة و منطق المشرقیین شالوده ای ریخته است که متأخران مانند امام رازی و کشی و خنجی و افضل کاشانی و

کاتبی از آن پیروی کرده و منطق دو بخشی یا شناخت معرفت تصویری و حجت تصدیقی ۲۱

را آشکار ساختند . ولی این منطق متأخران - که منطق لاتینیان مانند منطق دربار شاهی

(پورت رویال Port Royal) هم بدین روش است - خود طرح همان مسائل منطق ارسطاطالیسی

است به تعبیری دیگر نه اینکه در گوهر آنها دگرگونی رخ داده باشد^۱.

* * *

۳ ابن سینا را چندین رساله^۲ کوچک است که آراء خاص وی در آنها آشکارتر است و از روی آنها و همچنین از التعليقات والمباحثات او می توان به آنچه او می اندیشیده است بهتر پی برد تا کتابهای رسمی او مانند شفاء و نجات و اشارات.

۶ در اینجا ما آن دو رساله^۳ او را نشر می کنیم که عبارتند:

۱- رساله « فی تعقب الموضع الجدلی » که رساله^۴ اوست درباره قیاس اصولیان و فقهاء یا تمثیل منطقی و نقدی است از او بر این اصل که اصولیان آن را پذیرفته اند و از رهگذر تاریخ منطق و اصول بسیار ارزنده است.

۹ من در دیباچه تبصره^۵ ساوی (ص ۳۶) از این مسأله سخن داشته و از این رساله^۶ شیخ یاد کرده ام. شیخ گویا راه را برای نقد این گونه استدلال ظنی که به ویژه گروه شیعی از آن خرده گیری ها کرده اند به بهترین روشی باز نموده است.

۱۲ رساله « فی تعقب الموضع الجدلی » از روی این نسخه ها تصحیح شده است:

۱- ایاصوفیا ۴۸۴۹ برگ ۱۰۹ ر - ۱۱۵ ر (با نشانه الف)

۲- ایاصوفیا ۴۸۵۲ برگ ۱۱۱ ر - ۱۲۰ پ (با نشانه ب)

۳- نور عثمانیه ۴۸۹۴ برگ ۵۵۱ ر - ۵۵۳ پ (با نشانه ج)

در فهرست میکروفیلرها ص ۶۶۲ تا ۶۶۴ و در فهرست قنوانی (ش ۲۶) و مهدوی

۱۸ (ش ۴۸) مجموعه های ش ۱۴۴۱/۳ و ش ۲۰۰ م تیمور قاهره و او نیورسیتته ۳۳۲۸/۱

و ولی الدین ۲۱۳۴/۱۵ و ایاصوفیا ۴۸۲۹/۸، ۲۳ و احمد ثالث ۱۵۸۴/۲۶ هم نشان داده شده است.

۲۱ ۲- الاجوبة عن المسائل العشرینیة یا المسائل الغریبة که گویا پاسخ او به همان

۱- نگارنده این سطور در دیباچه کتاب تبصره ساوی (تهران ۱۳۳۷) نموداری از تاریخ

منطق اسلامی را آورده است.

پرسشهایی است که دانشمندان شیراز پس از خواندن مختصر الاوسط الجرجانی او که پس از آن در النجات گذاشته شده است کرده و در دفتری آنها را نوشته و به دست ابوالقاسم کرمانی نزد شیخ فرستاده اند. او هم شبانه این پاسخها را نگاشته و بدو داده است (مهدوی ش ۸ و ۱۰۸)

او در این رساله از فیلسوف (= ارسطو) و ثاوفرسطس و ثامسطیوس و اسکندر و از شرح یا تفسیر انولو طبقای خودش و رساله ذوات الجهة خودش و کتاب انولو طبقای خودش و کتاب اقلیدس یاد کرده و گفته که قضایای شرطی را درست برنمردند و ما بی آنکه از کسی کمکی بگیریم از آنها آنچه را که به نتیجه مطلوب شرطی می رسند بیرون کشیدیم. من در دیباچه تبصره ساوی (ص ۳۰) از مسأله شرطیات و قیاسهای شرطی سخن داشته ام.

الاجوبة عن المسائل العشرینة از روی سه نسخه زیر تصحیح شده است:

۱- ایاصوفیا ۴۸۴۹/۲۲ برگ ۱۱۵ پ - ۱۲۶ ر (با نشانه الف) ۱۲

۲- ایاصوفیا ۴۸۵۲/۲ برگ ۹۳ ب - ۱۱۰ پ (با نشانه ب)

۳- نور عثمانیه ۴۸۹۴/۱۱۶ برگ ۵۵۳ پ ۵۵۸ ر (با نشانه ج)

نسخه ای از آن در دارالکتب المصریة ۶ م حکمة برگ ۱۸۷ ر - ۱۹۳ (۲۱۷) ۱۵

هم هست که عبدالرحمن بدوی در ص ۴۷ دیباچه ارسطو عند العرب به نام «عشرون مسألة سأل عنها الشيخ الرئيس ابو علی ابن سینا اهل العصر» یاد کرده است.

در فهرست مهدوی (ش ۸) و فهرست میکرو فیلمها ۶۶۲ و ۶۶۴ و فهرست قنوائی ۱۸

از نسخه های قاهره ۶: ۱۰۶ و ۴/ ۱۴۴۱ و احمد ثالث ۲/ ۱۵۸۴ و ایاصوفیا ۱۸/ ۵/ ۴۸۲۹ هم یادگشته است. قنوائی از ش ۶/ ۴۸۲۶ ایاصوفیه هم یاد می کند که گویا درست نباشد.

شرح قصیده اسرار الحکمة

(صفحات ۱۳۵-۱۰۷)

- ۳ در نیمهٔ دوم قرن اول اسلامی مجالس بحث و مناظره و مجادله پیرامون اصول و فروع عقاید روز بروز افزایش می‌یافت و ضوابط و قواعدی جهت معارف اسلامی به‌ویژه حدیث و فقه و کلام و اخلاق نهاده می‌شد. در قرن دوم و سوم که معارف اسلامی کم‌کم نظم‌گیری گرفت و استدلال و استنتاج در مجالس بحث و نظر راه یافت لزوم توجه به منطق و فلسفه پیدا شد و شاید همین امر یکی از موجبات ترجمهٔ کتب فلسفی به عربی گردید. پس از ترجمه شدن کتب فلسفی به عربی دانشمندان اسلامی به فکر تطبیق و مقایسهٔ قواعد فلسفی با معارف اسلامی افتادند و کاراستشهاد به آیات و اخبار و تطبیق اصول کلامی و لفظی با قوانین فلسفی و منطقی شروع شد و همین امر نیز موجب گردید که مسائل مبهم فلسفی را تفسیر و شرح کنند و پردهٔ ابهام آن‌را بردارند و بدین ترتیب با آمدن فلسفه و معارف یونانی و غیره به اسلام دوره‌هایی چون دورهٔ ترجمهٔ کتب، دورهٔ مقایسه و تطبیق معارف اسلامی با معارف دیگر، دورهٔ تفسیر و توضیح و تقریر مسائل فلسفی و دورهٔ . . . پدید آمد.
- ۹ شرح و تفسیر مسائل فلسفی و تطبیق و مقایسهٔ آن با معارف اسلامی تا اواخر دورهٔ صفویه ادامه داشت و دانشمندان هم خود را در آن مصروف می‌داشتند. ابن‌سینا و
- ۱۲
- ۱۵

پيروانش از جمله کسانی هستند که در کار تفسیر و توضیح و تقریر مسائل علمی و فلسفی کارهای مهمی انجام دادند .

۳ حکمت بوعلی و فلسفه او که قرن‌ها اساس و پایه فلسفه و علوم بوده و شهرت جهانی یافته تنها بوجود ابن سینا و دانشمندانی چون جوزجانی و بهمنیار و ابن زیله و معصومی انتشار نیافت بلکه فرزندان دیگر هم در توسعه و تکمیل این امر دست داشتند که انزوا و گوشه نشینی یا اسباب و علل دیگر نامشان را بفراموشی سپرده است . ۶

یکی از چهره‌های درخشان فرهنگ و معارف اسلامی ابوالعباس لوکری است که تا کنون هیچ‌یک از آثار او بچاپ نرسیده و پیرامون اندیشه‌های فلسفی و مقام علمی و ادبی او کلام شایسته‌ای آورده نشده و سهم او در پیش برد فرهنگ و معارف اسلامی و ایرانی تعیین نگردیده است . ۹

ابوالعباس فضل بن محمد لوکری فیلسوف ریاضی دان و ادیب سده پنجم هجری در دهکده «لوکر» از نواحی مرو چشم بجهان گشود و پس از گذراندن دوران کودکی در همان نواحی به تحصیل مقدمات پرداخت و پس از فراغت از مقدمات به خدمت بهمنیار (متوفی ۴۵۸) رفت و در مجلس او به اکتساب فلسفه و علوم اشتغال ورزید و از او بهره فراوان یافت . هیچ‌یک از منابع مورد مراجعه تاریخ تولد و وفات او را ذکر نکرده اند . ۱۲

مرحوم استاد سعید نفیسی (تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم جلد اول ، صفحه ۵۴-۵۵) آورده که «لوکری از دانشمندان نامی اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم است» . ۱۵

استاد در کتاب مذکور نقل فرموده که «لوکری از دانشمندان نامی نجوم به شمار می‌رفته چنانکه در سال ۴۲۷ با امام عمر خیام و ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی مأمور زیج و تاریخ جلالی ملکشاهی شده است» . باز در همین کتاب (جلد اول صفحه ۶۰) در شرح حال خیام نقل فرموده که «خیام در رمضان ۴۶۸ با دستیاران خود که از جمله لوکری بوده به امر ملکشاه به اصلاح تقویم پرداختند» . با توجه به آنچه ۲۱

- ذکر گردید ارتباط میان دو تاریخ (۴۲۷ و ۴۶۸) که ۴۱ سال فاصله است و نیز ارتباط این دو تاریخ با این بیان که « لوکری از مردان نامی اواخر قرن پنجم بوده » و با اینکه وی از شاگردان بهمنیار (متوفی ۴۵۸) می باشد ، کمی مشکل است ، زیرا طبق تاریخهای مذکور لوکری در نیمه اول قرن پنجم (۴۲۷) باید شهرتی داشته باشد تا بتواند دستیار دانشمندان نامی گردد و به کار اصلاح تقویم و زیج پردازد ؛ علاوه بر آن لوکری چه بواسطه روزگار بهمنیار را درک کرده باشد و چه اواخر آن را از مردان نامی اواخر قرن پنجم محسوب نمی شود بلکه با توجه به احوال شاگردانش ، وی در نیمه قرن پنجم هم شهرت بسزایی داشته است .
- در باره اینکه لوکری محضر ابن سینا را درک کرده باشد نشانی نیافتم . وی قدر مسلم فلسفه شیخ را به یک واسطه بدست آورده و پس از آنکه در معارف آن روزگار مقام شامخی یافته به خراسان آمده و در آن نواحی به تبلیغ و نشر فلسفه پرداخته است . . . و در خراسان انتشار علوم حکمت از او شد » (دره الاخبار ، صفحه ۸۰-۸۱) .
- بیهقی در «تتمه صوان الحکمة» (صفحه ۱۲۰-۱۲۴) گوید : «وی عالم به اجزاء علوم حکمی بود و در پیری بینائی خود را از دست داد» در «مجالس المؤمنین» قاضی نورالله شوشتری (مجلس ۷ صفحه ۳۳۹) و «روضات الجنات» خوانساری (صفحه ۶۰۹) آمده که خواجه طوسی در معارف عقلی شاگرد فریدالدین داماد است و او شاگرد سید صدرالدین سرخسی (یا نیشابوری) و او شاگرد افضل الدین غیلانی و او شاگرد ابوالعباس لوکری بوده است .
- نگارنده در کتابخانه شخصی آقای محمد جزائری شوشتری نسخه کهنی از شرح اشارات خواجه طوسی به شماره ۱۰۱ دیدم که گویا تاریخ کتابت آن پیش از تألیف مجالس المؤمنین بود و بر پشت نخستین برگ آن این یادداشت نوشته شده بود :
- « ذکر آن خواجه نصیرالدین طاب مثواه اخذ کتاب الاشارات من فریدالدین داماد وهو من السید ضیاءالدین (در مجالس المؤمنین و روضات الجنات سید صدرالدین آمده)

وهو من افضل الدين الغيلاني وهو من ابي العباس اللوكري وهو من بهمنيار وهو من الشيخ الرئيس قدس سره».

۳ بنابراین آنچه گفته شده که «در خراسان انتشار علوم حکمت از او شد» بی‌وجه نمی‌باشد.

لوکری در حکمت از خردمندان روزگارش چون خیامی و ابن‌کوشک و واسطی
۶ بهتر و برتر بوده است. در کتاب «اتمام التمه» (فیلم شماره ۹۳۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران = عکس شماره ۱۷۹۹ بخش ۲) چنین آمده است: «اسبق اقرانه الخيامی وابن-کوشک و الواسطی فی میدان الحکمة . . . و ان قوماً هو صدرهم لکبار و اربعة هو اولهم لخيار».

از آنجا که این نیک‌اندیشان از روی راستی و درستی در خدمت علم و حکمت و تعلیم و تربیت بودند مشمول توفیق فراوان شدند و برای آیندگان میراث‌های بسیار
۱۲ گذاشتند. تألیف و تصنیف کتب و تربیت افرادی که توانا باشند که میراث فکری گذشتگان را به‌خوبی حفظ کنند و به‌دست آیندگان بسپارند از نتایج مهم فرهنگ و تمدن بشری است و با نمودارهای آن می‌توان به‌پیشرفت فرهنگی هر دوره‌ای پی برد.

۱۵ لوکری در بسیاری از این امور سهم داشته و به فرهنگ اسلامی و ایرانی خدمت نموده است. وی هم در زمینه تألیف و تصنیف و هم در زمینه تعلیم و تربیت افراد، کوشا بوده و ما تا آنجا که این مختصر گنجایش دارد برخی از آنها را معرفی می‌کنیم و در ضمن،
۱۸ چند نمونه از کلمات حکمت‌آمیز و اشعار او را نقل نموده و پس از آن منابع و مأخذ مهمی را که از او یاد کرده‌اند ذکر می‌کنیم و در پایان به معرفی «قصیده اسرار الحکمة» و شرح آن می‌پردازیم و تمام قصیده را در پایان این مقدمه جدا از شرح می‌آوریم.

آثار لوکری

۱- بیان الحق بضممان الصّدق

۳ کتاب مفصل و مبسوطی است به عربی در بیان و تقریر منطق و فلسفه فارابی و ابن سینا . در تتمه صوان الحکمه از آن یاد شده و در کتاب « اتمام التمه » (فیلم شماره ۹۳۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) درباره آن چنین آمده است :

۶ « وله المصنّف المترجم ببيان الحق بضممان الصدق في تلخيص كتب ابي علي و ابي نصر وما ظنك بمتصرف في كلامهما » .

خوشبختانه این کتاب از حوادث روزگار محفوظ مانده و از آن نسخه های متعددی

۹ موجود است ، از جمله :

۱- نسخه شماره ۱۰۸ فهرست شده کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران . (فهرست

جلد ۳ ، صفحه ۶۲) .

۱۲ ۲- نسخه شماره ۶۹۵ د، فهرست شده کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی

دانشگاه تهران (فهرست آن جلد ۱ صفحه ۴۷۸) . در این فهرست از نسخه بلوشه و

نسخه های کتابخانه های ملی و ملک یاد شده است .

۱۵ ۳- نسخه معرفی شده در فهرست میکرو فیلم های کتابخانه مرکزی دانشگاه

تهران (صفحه ۲۹۱)

۴- نسخه شماره ۲۷۴ کتابخانه مجلس شورای ملی که پیش از آن در تملک میرزا طاهر

۱۸ تنکابنی بوده است .

۲- دیوان شعر

از نمونه های اشعار او که در تاریخها و تذکره ها نقل شده چنین برمی آید که وی

۲۱ به فارسی و عربی شعر می ساخته است . در « تتمه صوان الحکمه » (صفحه ۱۲۰ - ۱۲۴)

از دیوان شعرا و یاد شده و چنین آمده: «و اورا شعر متین است که آن را در و شاح دمیة القصر ذکر نمودم». در «اتمام التمه» (فیلم شماره ۹۳۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) نمونه هایی از اشعار عربی او آمده است. در تاریخ نظم و نثر استاد سعید نفیسی (جلد اول صفحه ۵۴-۵۵) آمده که لوکری به فارسی و عربی شعر می سروده است.

۳- شرح قصیده اسرار الحکمة

بیهقی در «تمه صوان الحکمة» از شرح قصیده او یاد می کند. بخش منطق شرح قصیده همین متن است که ما منتشر می سازیم و درباره آن توضیح خواهیم داد.

۴- فهرست «التعلیقات فارابی و ابن سینا»

یکی از آثار لوکری فهرستی است که برای تعلیقات فارابی و ابن سینا به روایت بهمینار ترتیب و تنظیم نموده است. وی بخش بخش و بند بند تعلیقات را بررسی کرده و برای هر بندی شماره ای به ترتیب ابجدی قرار داده و آن را در آغاز تعلیقات آورده است تا استخراج مطالب تعلیقات به آسانی صورت گیرد.

در «فهرست مصنفات ابن سینا» تألیف آقای دکتر مهدوی (صفحه ۶۲) و فهرست دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران (جلد اول صفحه ۴۷۷) و فهرست میکرو فیلم های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (صفحه ۳۰۱) از این کتاب یاد شده است. نسخه عکسی کتابخانه مرکزی از روی نسخه شماره ۳۸۱ کتابخانه ایا صوفیه تهیه شده است. در تمه صوان الحکمة از این فهرست یاد نشده ولیکن پس از ذکر آثارش چنین آمده: «و اورا است رسائل دیگری و تعلیقات و مختصرات».

۵- قصیده اسرار الحکمة

گفتیم که بیهقی در تمه صوان الحکمة از شرح این قصیده یاد می کند. نگارنده این قصیده را از شرح جدا نموده و در پایان این مقدمه آورده است.

شاگردان لوکری

۱- عبدالرزاق ترکی

- ۳ وی از فیلسوفان و مهندسان بنام قرن پنجم و ششم هجری است و در عداد شاگردان بلند پایه* لوکری محسوب می باشد. در تتمه* صوان الحکمة (صفحه ۱۲۴) و درة الاخبار (صفحه ۸۶) از او به بزرگی یاد کرده اند. مطالعات وی بیشتر پیرامون کتب ابن سینا بوده و با بیهقی مؤلف کتاب «تتمه* صوان الحکمة» و محمد ایلاق که گویا او هم شاگرد لوکری است معاصر و مربوط بوده است.

۲- اسعد میهنی

- ۹ بطوری که در «تتمه* صوان الحکمة» (صفحه ۱۳۶-۱۳۷) گزارش شده وی از شاگردان ابوالعباس لوکری و از استادان مدرسه نظامیه بغداد بوده و با قاضی عمر ساوی مربوط بوده است. میهنی پس از سال ۵۲۰ یا ۵۲۷ در همدان وفات یافت.
- ۱۲ ۳- ابوعلی حسن بن علی بن محمد بن ابراهیم بن قطّان مروزی بخاری. وی از شاگردان لوکری و از استادان فلسفه و طب و هندسه و ادبیات بوده است ابوعلی مروزی کتاب «کیهان شناخت» خود را در حدود سالهای ۴۹۸ تا ۵۰۰ در مرو تألیف نمود. از آثار اوست: ۱- کتاب العروض. ۲- کتاب الدوحة در انساب. ۳- دیوان شعر. تولد او در ۴۶۰ و وفاتش را در ۵۴۸ نقل کرده اند، رجوع شود به: تتمه* صوان الحکمة (صفحه ۱۵۵).

۴- محمد بن ابی طاهر طبسی مروزی

- ۱۸ ابو طاهر مروزی از استادان اقسام علوم حکمت و از شاگردان لوکری است. نصیرالدین محمود بن المظفر او را در سرخس بازداشت کرد و از وی غافل ماند تا اینکه در زندان درگذشت. ابو الفتح فُندورجی از شاگردان او می باشد. بیهقی مؤلف تتمه*
- ۲۱

صوان الحکمة در سال ۵۳۰ برای تحصیل علم حکمت در سرخس به خدمت او رسیده و در سال ۵۳۲ همراه او به نیشابور آمده است. وی در سال ۵۳۹ وفات یافته است. رجوع شود به : تتمه صوان الحکمة (صفحه ۱۲۲) ۳

۵- افضل الدین غیلانی

غیلانی از شاگردان لوکری و استاد صدرالدین سرخسی است که بوسیله او علم حکمت به فریدالدین داماد استادخواجه نصیرطوسی رسید. رجوع شود به : روضات الجنات (صفحه ۶۰۹) ۶

۶- محمد بن یوسف ایلاقی

ایلاقی از استادان معروف قرن ششم بوده و در طب و حکمت و علوم مختلف دست داشته و شاگردی ابوالعباس لوکری را کرده است. از آثار او است :
 ۱- اللواحق . ۲- دوستانه . ۳- سلطان نامه . رجوع شود به : تاریخ نظم و نثر سعید نفیسی جلد ۲ : ۷۲۸ . ۱۲

از سخنان او

العلمُ یعلی الهمة و یفید المحاسن و یبسط اللسان
 جنب کرامتک الأدنیاء والسفلة . ۱۵
 لا تنفع بمشورة من لا تجربة له .

نقل المسرور إلى غیر سروره أهون من نقل المهموم إلى غیر همّه .
 قد احسن إليك من لا یسی الظن بک . رجوع شود به : تتمه صوان الحکمة (صفحه ۱۲۱-۱۲۲) . ۱۸

قال فی آخر عمره :

یست من زیادة فی علمی و معرفتی فلا زیادة لی علی ما حصّلت و صرت عاجزاً ۲۱

بسبب الضعف و عدم البصر و اشتقت إلى العقی . رجوع شود به : تتمه صوان الحکمة
(صفحه ۱۲۱)

از اشعار او

۳

الجسم یبلی إذا طال الزمان به و النفس تبقى و هدی غایة الناس
لا تیأسن من النفس التي بقيت إن كنت عن جسمک الفانی علی یاس

وی در ضمن قصیده‌ای از بدخواهان و حسودان روزگارش چنین یاد می‌کند :
و یكثر حسادی علی المجد والعلی و یفردنی ظلما عداة احتفالها
و یزعجنی عن ارض مرووروضها و عن طیب ریّاها و برد زلالها
و قلع نواصیها إذا ما تبرّجت و حدّ مواضیها زمان صیالها
فهذه ذنوبی لا یری الدهر عفوها و لا سمح الأیّام لی باحتمالها

رجوع شود به : اتمام التتمه عکس شماره ۱۷۹۹ (بخش ۲)

۱۲

نسخه‌های شرح قصیده اسرار الحکمة

این قصیده با شرحش از آثار فارسی لوکری است که تاکنون محفوظ مانده و از
نسخه‌های زیر آگاهی بدست آمده است :

- ۱- نسخه* مرحوم استاد عبدالعظیم خان قریب که وی آن را در مجله* آموزش و پرورش (سال دهم شماره* ۸ و ۹ صفحه ۲۴-۳۱) معرفی نموده است .
- ۲- تعدادی از نسخه‌های خطی مرحوم قریب در دانشسرایعالی نگهداری می‌شود و نگارنده چند نوبت جهت دیدن این نسخه به متصدیان امور مراجعه نمودم و نظر موافق
نیافتم .

۲- نسخه* کتابخانه* مجلس شورای ملی . این همان نسخه‌ایست که استنساخ شده

و بر روی آن کار شده و به‌صورتی درآمده که ملاحظه خواهید فرمود . این نسخه ضمن

۲۱

- مجموعه شماره ۵۱۳۸ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی است. مجموعه مذکور به دستور ابن خاتون عاملی (شمس الدین محمد بن علی بن نعمت الله الخاتونی) که از شاگردان شیخ بهائی و از افاضل قرن دهم بوده است جمع آوری شده و دارای ۱۵۳ رساله و کتاب است که به خطهای گوناگون قرن ۱۰ و ۱۱ نوشته شده و در آغاز آن فهرستی از رساله‌های موجود در مجموعه آمده و شماره دفتر ثبت کتابخانه ۶۶۵۸۸ و کاغذ آن فرنگی و اندازه‌اش ۳۸×۲۴ می‌باشد. شرح قصیده اسرار الحکمة شماره سوم این مجموعه و از برگ ۵۵ تا ۷۲ (۳۴ صفحه) مجموعه را فرا گرفته و با خط نستعلیق سده ۱۱ نوشته شده است. در میان صفحه‌های این بخش (شرح قصیده) آثار موریانه یا آتش سوزی نمودار است و به نوشته آن آسیب رسیده و گاهی یک کلمه و یا یک جمله افتاده است.
- در قرن ۱۱ یا ۱۲ مجموعه‌ای از روی همین مجموعه استنساخ شده که آن نیز در کتابخانه مجلس شورای ملی است، و چون کاتب آن دقت نداشته برخی از کلمات و جمله‌ها را غلط نوشته و جای افتادگیها را خالی گذاشته لذا هیچگونه اعتباری نداشت و از آن صرف نظر شد.

چگونگی تصحیح نسخه

- متنی که چاپ شده از روی نسخه شماره دوم که متعلق است به کتابخانه مجلس شورای ملی (نسخه مجموعه ابن خاتون) تهیه گردید و تصحیح قیاسی شد، آنچه از کلمات و جمله‌ها خوانده نمی‌شد و یا افتاده بود و یا اینکه رسم الخط قدیمی داشت با مراجعه به کتب منطق فارسی چون منطق دانشنامه ابن سینا و تبصره ساوی و منطق درة التاج قطب الدین و اساس الاقتباس خواجه طوسی و غیره تصحیح گردید و در میان دو هلال قرار گرفت. امید است که خوانندگان لغزشها و خطاهای این تصحیح را تذکر دهند.

مشخصات این رساله و اهمیت آن

- لوکری در آغاز این شرح گوید : « بیايد دانستن که این قصیده ایست علمی که در وی یاد کرده آمده است بسیاری از معانی علوم حکمت چهارگانه منطقی و طبیعی و ۳ ریاضی و الهی و نیز بعضی از علم اخلاق ». پس وی قصیده خود را بر پنج قسم ساخته و در بخش پنجم آن برخی از مسائل حکمت عملی (علم اخلاق) را عنوان کرده است . نخستین بخش این متن درباره منطقی است که به استنساخ و تصحیح و طبع آن اقدام گردید ۶ و این قدم اول است در نشر آثار لوکری چه بسا که آثار دیگرش از کُنْج فراموشی بیرون آید و به سبب طبع و نشر احیا گردد و اندیشه فلسفی او باز شناخته شود . این شرح از جهاتی حائز اهمیت است که اکنون جمله ای از آن را یاد می کنیم : ۹
- ۱- تا آنجا که آگاهی داریم پیش از این قصیده ، منظومه منطقی و فلسفی فارسی ساخته نشده و گویا این نخستین منظومه منطقی و فلسفی فارسی باشد .
- ۲- در این قصیده از مهمات مسائل منطقی بحث شده و از جزئیات آن گفتگو ۱۲ نشده است .
- ۳- در این شرح تمام مسائل علم منطق بحث نشده و جمیع قواعد منطق بیان و تفسیر و تفسیر نگردیده و بطور کلی منطق خالص و محض نمی باشد بلکه فلسفه منطق است و ۱۵ توجیه مهمات مسائل منطقی و سبب آن . لذا این رساله ، کسی را بهره بخشد که غوامض علم منطق او را آسان شده است ، چنانکه خود گوید :
- سؤال دارم چندی جواب باید کرد ۱۸
- اگر غوامض منطق تو را شد دست آسان
- ۴- دارای نظم کهن فارسی است و از این جهت قابل توجه است .
- ۵- یکی از نثرهای کهن فارسی است و از جهت سبک نگارش و جمله بندی و ۲۱ ترکیبات و مانند آن اهمیت بسیار دارد .

۶- این متن از جهت اشتمالش بر اصطلاحات منطقی فارسی قابل ملاحظه است و در آن به تعبیرهایی برمی خوریم که در منطق دانشنامه ابن سینا نیست .

۳ ۷- از برخی جمله ها و مثالهای آن برمی آید که از منطق دانشنامه پیروی کرده است .
مثلاً ابن سینا در منطق دانشنامه (چاپ انجمن آثار ملی . صفحه ۱۰) گوید : « و علم منطق ، علم ترازوست و عامهای دیگر علم سود و زیان است » . لوکری در این قصیده (صفحه ۱۱۳ چاپ شده) گوید :

نخست منطق بود است یا علوم نظر ؟

کاین همچو میزان و آن همچو مال و سود و زیان

۹ و مثل اینکه لوکری برای موجه کلیه و سالبه جزئیه مثالهای زیر را آورده است
مورد تمثیل ابن سینا در منطق دانشنامه می باشد :

« هر چه مردم است حیوان است » و « بعضی از مردم دبیر نیست » .

۱۲ ۸- در این شرح از « بیان الحق بضمن الصدق » خود نام می برد (صفحه ۱۱۸ و ۱۲۹ چاپ شده) .

۹- در آن از رأی ارسطاطالیس و شاگردان وی و ثاوفرسطیس و ثامسطیوس
۱۵ واسکندر افرویدیسی و ابن سینا یاد می کند (صفحه های ۱۲۶ ، ۱۲۷ و ۱۳۴ چاپ شده)
۱۰- از اسکندر به « فاضل متأخران » و از ابن سینا به « خواجه » رئیس ابو علی
سینا قدس الله وجهه العزیز » تعبیر می کند (صفحه های ۱۲۸ و ۱۳۴ چاپ شده) .

۱۸ فهرست مطالب شرح قصیده اسرار الحکمة

۱- تعریف قیاس و تعریف مقدمه قیاس . در این بخش به مناسبت از مطالب
زیر بحث شده است :

۲۱ الف - تفاوت قیاس با عکس مستقیم و عکس نقیض .

ب - فرق میان قیاس و استقراء و تمثیل .

ج - بیان اقتران بسیط و مرکب .

د - وجه تسمیه اشکال منطقی به شکل (صفحه ۱۰۹-۱۱۲ چاپ شده)

۲- در بیان شکل اول و سبب تسمیه آن (صفحه ۱۱۲-۱۱۳ چاپ شده)

۳- در بیان محصورات اربع و اینکه نتیجه در شکل اول محصورات اربع است و در شکل دوم و سوم چنین نیست ولیکن به آن دوشکل نیز احتیاج است، از جهت اینکه

در بعض علوم به قیاس سالب احتیاج افتد . (صفحه ۱۱۳-۱۱۴ چاپ شده)

۴- در اینکه نتیجه تابع اخسّ مقدمتین است و در بیان سبب و علت این تابعیت

(صفحه ۱۱۴-۱۱۵ چاپ شده)

۵- در بیان عکس موجب کلی و طریق اثبات عکس برخلاف طریقی که از متقدمان

نقل شده و نیز بیان عکس سالب کلی و مطاقه عامه و موجب جزوی و برهان آنها .

در پایان این بخش برهان عدم انعکاس سالبه جزوی را بیان کرده است (صفحه

۱۱۶ - ۱۲۰ چاپ شده)

۶- در بیان کلیات خمس و چگونگی تقسیم لفظ کلی به این اقسام . (صفحه ۱۲۰

۱۲۲ چاپ شده)

۷- در بیان مقولات دهگانه و مقسم آن و چگونگی استخراج این اقسام از مقسم

خود (صفحه ۱۲۲-۱۲۳ چاپ شده)

۸- درباره تناقض و شروط آن (صفحه ۱۲۳-۱۲۹ چاپ شده)

۹- در تعریف علم منطق و موضوع آن (صفحه ۱۲۹-۱۳۱ چاپ شده)

۱۰- درباره اینکه نتیجه از مقدمات مذکور در قیاس به دست می آید یا اینکه

آن را واهب صور عنایت می فرماید، و مقدمات معدّ نفس هستند برای اخذ نتیجه (صفحه

۱۳۱-۱۳۳ چاپ شده)

۱۱- در بیان اینکه علم منطق را از علوم نظری استنباط کرده اند و اینکه آیا

منطق علم اصالی است یا آلی ؟ (صفحه ۱۳۳-۱۳۵ چاپ شده)

قصیدهٔ اسرارالحکمة در منطق

- ایا شنیده قیاس و شناخته برهان
 ۳ گرفته یاد مقالات منطق یونان
 سؤال دارم چندی جواب باید کرد
 اگر غوامض منطق تو را شدست آسان
 ۶ قیاس را ز چه معنی نهاده‌اند اشکال؟
 به شکل و صورت اورا چه نسبت است و نشان؟
 ازین سه شکل به اول چرا یکی مخصوص؟
 ۹ به اولی ز چه معنی گرفت وی عنوان؟
 چو از مطالب در اول آنچه باید هست
 چه حاجت است بدین دو، ز حجت و برهان؟
 ۱۲ چرا نتیجه شبیه خسیس تر چیزی است؟
 ز کیف و کم، نه از اضطرار و از امکان
 چرا سوالب کلی و مطلق عامی؟
 ۱۵ نبذ چو موجب کلی به عکس با فرمان؟
 به عکس موجب جزوی چو راه و سامان بود
 به عکس سالب جزوی چرا نبذ سامان؟
 ۱۸ چرا همی همه الفاظ مفرد کلی
 ز پنج قسم نگیرد زیادت و نقصان؟
 چو جنس و نوع و چو فصل و چو خاصه و چو عرض
 ۲۱ جز این نیاید قسمی به امتحان و بیان

چرا مقوله ده آمد نه بیش از آن و نه کم؟

چه علت است مر این را به قسمت و برهان؟

۳ شرایط دو نقیض از چه معنی آید هشت؟

چو اعتبار کنی شرطها یکان به یکان

نقیض مطلق عامی چرا بود دایم؟

۶ چه راستی و دروغ آید اندر این و در آن؟

چه چیز منطق و موضوع وی به حد و به رسم

به علم نسبت او؟ یا به آلت و میزان؟

۹ مقدمات معدّ نتیجه یا علل اند!

به گاه تألیف اندر خواطر و اذهان

اگر معدّ و معین اند نفس را، نه علل

۱۲ چه چیز علل جز این معدّ و این اعوان؟

و گر به خود علل اند و نتیجه معلول است

چه حاجت است بدین اقتران و مقترنان؟

۱۵ و گر به صورت این اقتران شوند علل

چه چیز آنکه کند نفس را معدّ و معان؟

نخست منطق بود است یا علوم نظر؟

۱۸ کاین همچو میزان وان همچو مال و سود و زیان

اگر نخست ترازو نهی، که بود بکار؟

چو مال و مایه نبود، این سخن بود هذیان؟

۲۱ و گر نخست علوم نظر نهی و از او

گرفته منطق، گفتند این چنین نه چنان

پس از چنین شماری آن علوم را، بچه چیز؟

۲۴ درست گردد، بی آلت و بیان و صفان

مآخذ در باره لو کری

- بیهقی در «تتمه» صوان الحکمه چاپ لاهور ۱۳۵۱» (صفحه ۱۲۰-۱۲۲ و موارد
- ۳ متعدد دیگری) شرح حال و برخی از کلمات او را نقل نموده و ترجمه فارسی آن در «درة الاخبار» (ضمیمه سال پنجم «مهر» صفحه ۸۰-۸۱) آمده است. «اتمام التتمه» (فیلم شماره ۹۳۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران = عکس شماره ۱۷۹۹ بخش ۲) شرح حال
- ۶ او و شاگردان و معاصرانش را آورده و برخی از کلمات و اشعار عربی او را نقل نموده است. ابن اثیر در «الکامل چاپ قاهره» (جلد دهم صفحه ۳۷) و نزهة الارواح شهرزوری نسخه خطی شماره ۸۵۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (برگ ۱۴۴) و «کنز الحکمه
- ۹ ترجمه نزهة الارواح شهرزوری (چاپ تهران صفحه ۷۸) از او یاد کرده اند. در تاریخ مختصر الدول (صفحه ۴۴۲) و «لؤلؤ فی البحرین» بحرانی چاپ نجف، ضمن شرح حال
- خواجه طوسی و «مجمع الآداب» ابن الفوطی او را نام برده اند. در «مجالس المؤمنین» قاضی نورالله شوشتری (مجلس ۷ ضمن شرح حال خواجه طوسی چاپ اسلامیة، صفحه
- ۱۲ ۳۳۹) و «روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات» چاپ اصفهان ۱۳۱۲ شمسی «(صفحه ۶۰۹) او را به عنوان استاد صدرالدین سرخسی ذکر کرده اند. در «محبوب
- ۱۵ اشکوری» نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی، شماره ۲۰۴ فهرست نشده (صفحه ۲۴۵) گوید: «ابو العباس اللو کری کان تلمیذاً لبهمیار ومنه انتشرت الحکمة بخراسان و کان عالماً باجزاء علوم الحکمیة...». در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی (جلد
- ۱۸ ۱۹ صفحه ۵۱۳) آمده: قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی (متوفی ۷۱۰) در «تحفه» شاهی» و «نهاية الادراك» خود از ابو العباس لو کری یاد می کند، وی در «اختیارات مظفری» که ترجمه نهاية الادراك خود می باشد لو کری را در عداد ریاضی دانان بزرگ آورده
- ۲۱ است. در فهرست نامهای آندره شماره ۷۷ و فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (جلد سوم صفحه ۱۶۲ - ۱۶۵ و ۲۰۶) و (پایان جلد سوم بخش دوم صفحه ۶۵-۶۶)

- چند نسخه از آثار او را معرفی می کنند . آقای مدرس رضوی در « احوال و آثار خواجه نصیر طوسی » (چاپ دانشگاه تهران صفحه ۲ و ۹۹) و « گاهنامه » سید جلال الدین تهرانی سال ۱۳۰۸ (صفحه ۷۶ و ۳۱۱ شماره ۱۳۲ و ۱۸۴ و ۲۰۶) و « تاریخ نظم و نثر سعید نفیسی » (جلد اول صفحه ۵۴ و ۶۰ و جلد دوم صفحه ۷۲۸) و « الذریعه » (جلد ۱۸ صفحه ۲۵۴) از او یاد می کنند . مرحوم استاد عبدالعظیم خان قریب در « مجله آموزش و پرورش » سال دهم شماره ۸ و ۹ آبان و آذر ۱۳۱۹ (صفحه ۲۴ - ۳۱) درباره او ۶ مقاله ای نوشته و در آن « شرح قصیده اسرارالحکمة » را معرفی کرده است .
- آقای دکتر غلامحسین صدیقی در مجله دانشکده ادبیات شماره ۴ سال ۱۳ مقاله ای تحت عنوان « بعضی از کهن ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم هجری » نوشته و در ۹ صفحه ۷۸ مجله مذکور بخشی از « شرح قصیده » لوکری را به نقل از مجله آموزش و پرورش (مقاله مرحوم قریب) نقل کرده است .

تعديل المعيار فى نقد تنزيل الافكار طوسى

(صفحات ۲۴۸ - ۱۳۷)

۱- احوال و آثار منطقى نصير الدين طوسى

خواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن طوسى، متولد سه شنبه ۱۱ ج ۱ سال ۵۹۷ قمرى در طوس و متوفى در ۶۷۲ در بغداد، در آغاز زندگى از تربيت پدر بهره مند بوده و مبادى علوم شرعى و رياضى و منطق و حكمت را از پدر و دائى خود كسب كرده است . او از آن پس روانه نيشابور شد و از قطب الدين مصرى طبّ و از فريد الدين داماد نيشابورى فلسفه و از كمال الدين بن يوسف مصرى رياضيات عاليه را آموخته است ، و نيز گروه بسيارى از دانشمندان را درك و از محضرشان دانش فرا گرفته است . او در سالهاى ميان ۶۳۲-۶۵۴ در قلاع اسماعيليه قهستان و الموت بسر برده و كتب چنده در علوم مختلف ، از جمله اخلاق ناصرى و اساس الاقتباس و شرح اشارات ، تأليف كرده است .

از سال ۶۵۴ تا سال ۶۷۲ در دولت هلاكو و مغول بكار بنائى رصدخانه مراغه و تهيه مقدمات استفاده از آن و جمع آورى دانشمندان پرداخت و تأسيس كتابخانه چهارصد هزار كتابى و حفاظت اوقاف ، و عنايت به شئون اهل علم و حكمت و سادات و علويين و شيعه و بلكه همه طوائف ، و تأليف كتب و رسالات در منطق و حكمت و كلام و رياضى ، و جواب

دادن به سئوالات علما و فضلا که از اقطار بلاد به او می رسید اهتمام ورزیده است .

برای اطلاع از زندگی طوسی خوانندگان می توانند به مقدمه شرح مسألة العلم

طوسی از راقم این سطور، واحوال و آثار طوسی از استاد مدرّس رضوی مراجعه کنند . ۳

در علم منطق چندین اثر از خواجه طوسی شناخته شده است ، مانند شرح منطق

اشارات ، و منطق تجرید ، و اساس الاقتباس . این هرسه چاپ شده است . و تعدیل المعیار

فی نقد تنزیل الافکار اثرالدین ابهری ، و أجوبة مسائل الاسترآبادی ، و أجوبة مسائل ۶

نجم الدین کاتبی که در مجموعه حاضر منتشر می شود . در رکن اوّل از تلخیص المحصل

طوسی نیز مطالب فراوان و مفید درباره تصور و تصدیق و نظر و ترتب نتیجه بر مقدمتین

موجود است . ۹

منطق تجرید طوسی با شرح علامه حلی بر آن بنام «الجواهر النضید فی شرح کتاب

التجرید» با مقدمه و حواشی میرزا محمد طاهر تنکابنی مدرس منطق و فلسفه ، در تهران در سال

۱۳۱۰ قمری ، چاپ سنگی شده است . چون این چاپ نایاب شده است و هم خالی از غلط نیست ۱۲

باید از نو پس از تصحیح کامل و عرضه کردن بر نسخ صحیح قدیمی که موجود است دوباره

چاپ شود .

اساس الاقتباس طوسی را استاد مدرّس رضوی با مقدمه ای مختصر و تصحیح ۱۵

از روی چند نسخه خطی ، در چاپخانه دانشگاه در سال ۱۳۲۶ در ۶۰۰ صفحه به قطع

وزیری ، به چاپ رسانیده اند . درباره اهمیت این کتاب دکتر محمد خوانساری در کتاب

«منطق صوری» ج ۲ ، ص «و» مقدمه می نویسد : « و مخصوصاً کتاب بس نفیس و ۱۸

مجهول القدر «اساس الاقتباس» تصحیح استاد محترم آقای مدرّس رضوی ، که از امّیهات

کتب منطقی و متضمن نکات و دقایق لطیف است ، مکرر در مکرر از ابتدا تا انتها

مورد امعان نظر و استناد قرار گرفته و در تنظیم مطالب همواره فرادید بوده است . در ۲۱

این مراجعه های متوالی بیش از پیش در این عقیده راسخ شدم که بسیاری از مشکلات

و پیچیدگی منطق شفا را باید به مدد اساس الاقتباس دریافت .

۲- احوال اثیرالدین ابهری

۳ اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری متوفی نزدیک سال ۶۶۰ قمری از مشاهیر حکمای اسلام و از شاگردان بزرگ فخرالدین رازی است. وی پس از بروز فتنه تبار به شام رفت و چندی در دمشق بسر برد و بعد به بلاد روم رفت و در آنجا مقیم گشت و به تدریس علوم و تعلیم طلاب و تألیف کتب مشغول شد، و در حکمت الهی و طبیعی و منطق و زیج و هیئت و ریاضی آثار مهم و گرانبائی از خود باقی گذاشت.

۴ ابهری در منطق سه ضرب در شکل رابع بر پنج ضرب ارسطو افزوده است و نیز برای سالبه جزئیه در بعض صور آن عکس ثابت کرده است. تفصیل آن را در جوهر المنضید فی شرح منطق التجرید علامه حلی، ص ۷۸ و ص ۱۱۵. ولغت نامه دهخدا، ج ۲، ص ۹۵۷. ببینید.

در برگ اول غایة الادراک او، شماره ۱۰۸۲ دانشگاه، نوشته شده است:

لواحد من الفضلاء فی حق المصنّف طاب ثراه : ۱۲

تا دور اثیر بر فلک پای فشرد میدان سخن بکس نخواهند سپرد
از جمله بزرگان نه از این مشتی خورد بود از همه گویا تر و گوی از همه برد

۱۵ اثیرالدین ابهری باخواجه نصیر طوسی آشنائی داشته و میان ایشان نامه هائی رد و بدل می شده است. وقتی طوسی نامه ای به ابهری نوشته و چند سؤال در مسائل فلسفی از او کرده است، مقداری از آن نامه را که مبین رابطه آندو بایکدیگر است در اینجا می آوریم : ۱۸

هر چند ز روزگار بیدادیهاست

یا رب که مرا از تو چه آزادیهاست

بی زحمت امید و غم وصل و فراق ۲۱

این بس که ز دیدار توأم شادیهاست

جناب همایون و ذات میمون محذوم معظم ، ملک حکماء العالم ، اثیر الملة والدين
 قطب الاسلام والمسلمين ، قدوة العلماء والمحققين ، بقية الأفاضل المتأخرين ، أدام الله تعالى
 علوه ، و قرن بالميامن عشیه و غدوه ، که مقصد آمال أفاضل ، و مطلع أنوار فضائل
 ۳ است ، همیشه به کرامات ذوالجلال و کمالات لایزال محفوف و محفوظ باد ، و دست
 تصرف زمان و عنان تغلب حدثان از کنف شرف و ساحت باراحتش مردود و مصروف ،
 بحق الحق .

۶

صاحب ثنا و دعاگوی مخلص محمد طوسی خدمت و دعا می رساند که هر چند
 دولت مشاهده طلعت همایون در وقتی یافته است که اقتضای اقتضای حظی از آن جناب
 فیاض نکرده ، اما از آن وقت و همیشه به نیل آن سعادت متحنن و متعطش بوده ،
 ۹ و از اخبار سیّاره و سوانح عزایم مخدومی معظمی دامت معالیه و اقترنت بالسّعادة آیامه
 و لیالیه متفحّص و متفتش بوده ، و تا بشارت پیوستن به خطّه «عراق» به مقام مبارک
 شنیده ، آن شوق و شعف تضاعف پذیرفته .

۱۲

أرى الشّوق يزدد يوماً فيوماً إذا ما المنازل تزداد قرباً

ایزد جلّ و علا یافت آن مراد بر خوبترین وصفی و محبوبترین هیأتی کرامت کناد ،

۱۵

و ما ذلک علی الله بعزیر .

و چون ایّام شریفه ادامها الله مستغرق إفاده أسرار حکمی و إفاضه انوار علمی
 است این دعا که فاتحه استسعاد و فتح باب مکاتبه و انبساط خواهد بود ، إن شاء الله
 ۱۸ تعالی ، نخواست که از استفاده و استفاضه خالی باشد ، پس بنا بر وثوقی که بر مکارم اخلاق
 عالیّه حاصل است دو سه موضع از جمله مواضع که در خاطر از آن خار خاری بود
 اختیار کرد ، تا آن را وسیله اقتباس اشراقات ضمیر منیر مخدومی معظمی لازالت مشرقة
 الأنوار سازد .

۲۱

اگر بیان حال و ایضاح حلّ این بروجهی که رأی شریف بر آن قرار گرفته انعام
 فرماید ، از این فرط کرم و وفور لطف غریب نباشد ، و نیز اگر آن را بفرصت تحقیق

- سفر «مغرب» مقرون گرداند، یعنی از نوادر فوائد و غرائب نکتی که ساختار شده باشد، مانند اصول رصدی محدث اگر اتفاق افتاده باشد، یا نکته بکر که بر خاطر منیر فائض شده دعاگوی مخلص در آنچه او را اهل شمرده مباسطت فرمایند. ایزد سبحانه و تعالی انفاس عزیز مخدومی را همیشه مصادر علوم حقیقی و مواد اسرار غیبی دارد، بحق الحق.
- (نامه طوسی به ابهری. کتابخانه دانشگاه، شماره ۸۷۱ و ۱۰۳۵. فهرست، ج ۳، ص ۳۸۲).

۳- آثار اشیرالدین ابهری

- ۱- منطق. رساله مختصری است به فارسی. دانشگاه، مجموعه شماره ۵۹۶۸
- ۹ خطی. محمد تقی دانش پژوه آن را در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، سال ۱۷، ص ۴۵۷-۴۸۳، به چاپ رسانده است.
- ۲- آغاز و انجام. رساله مختصری است به فارسی، دانشگاه، مجموعه شماره ۲۴۰۱ خطی. ۱۲
- ۳- کلمات عشره. رساله مختصری است به فارسی، دانشگاه، مجموعه ۲۴۰۱ خطی. ۱۲
- ۴- الهدایة. در منطق و الهی و طبیعی. منطق آن در آستان قدس، شماره ۱۶۶
- ۱۵ منطق خطی، موجود است. محمد تقی دانش پژوه آن را در مجله مذکور، از ص ۴۸۴ تا ۴۹۴ تحت عنوان «دورسالة در منطق» چاپ کرده است. و چندین شرح بر الهی و طبیعی آن نوشته اند، و مشهورتر آنها شرح میبیدی و ملاصدرای شیرازی است، و این دو شرح با حواشی فراوان چاپ شده است.
- ۱۸ ۵- تنزیل الافکار فی تعدیل الأسرار. در منطق و الهی و طبیعی. توضیح در باره آن در ضمن معرفی تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار طوسی می آید. ۲۱

- ۶- المنطق . شهوراست به «ایساغوجی» چون فصل اوّل آن همین عنوان است ،
نسخه‌های آن فراوان است . در «مجموع مهمّات المتون» چاپ مصر ، ۱۳۶۹ قمری ،
از ص ۲۷۱ تا ص ۲۷۹ ، دیده می‌شود .
- ۷- زبدة الأسرار . خود ابهری در پایان قسم الهی الهدایه بدان ارجاع داده است .
- ۸- الاشارات . در برابر اشارات ابن سینا نوشته است (احوال و آثار طوسی ،
مدرس رضوی ، ص ۱۰۵)
- ۹- محصول . در مقابل تحصیل است که بهمنیار شاگرد ابن سینا تألیف کرده است
(احوال طوسی ، ص ۱۰۵) .
- ۱۰- محصولی . استخراجی از محصول خود اوست (احوال طوسی ، ص ۱۰۵)
- ۱۱- المسائل . هیجده مسأله کلامی است که درباره آنها بحث و تحقیق کرده است .
مجلس ، شماره ۱۸۳۰ .
- ۱۲- الرسالة الزاهرة ، فی بیان فساد المقدمات الجدلیّة . مجلس شورای ملی .
مجموعه شماره ۱۸۳۰ از ص ۵۲ تا ص ۵۶ (فهرست ، ج ۵ ص ۲۶۹)
- ۱۳- المغنی در علم جدل و آداب بحث و مناظره (کشف الظنون ج ۲ ص ۱۷۵۰)
- ۱۴- تهذیب النکت (نکت از ابواسحق ابراهیم بن علی شیرازی متوفی ۴۷۶ هـ)
کتابخانه عارف حکمت ، مدینه ، مورّخ ۸۰۰ در ۸۴ برگ (نشریه کتابخانه مرکزی ،
ج ۵ ، ص ۴۵۶)
- ۱۵- حاشیه شرح ملخص فخر رازی از نجم الدین محمد بن محمد اللبودی الدمشقی
متوفی ۶۲۱ . در فهرست دانشگاه ، ج ۳ ، ص ۳۷۸ در پاورقی از این حاشیه یاد شده
است . و در عیون الأنباء ابن ابی اصیبعه ، ج ۳ ، ص ۳۱۰ ، از مختصر کتاب الملخص
لابن خطیب الرّی (فخر رازی) از لبودی نام برده است .
- ۱۶- کشف الحقائق فی تحریر الدقائق ، در منطق و الهی و طبیعی . نسخه دارالکتب
المصریه ، شماره ۱۶۲ . فیلم آن در دانشگاه به شماره ۱۳۴۵ ثبت شده است .
- ۱۷- منتهی الأفكار فی إبانة الأسرار ، در منطق و الهی و طبیعی .

- ۱۸- منتهی الافکار فی إبانة الأسرار، در منطق و الهی و طبیعی . این تحریر دومی است از بخش منطق کتاب منتهی الافکار شماره پیش .
- ۱۹- خلاصة الأفكار و نقاوة الأسرار . در منطق . ۳
- ۲۰- دقائق الأفكار . در منطق .
- ۲۱- عنوان الحقّ و برهان الصدق ، در منطق و طبیعی و الهی .
- ۶ این شش کتاب اخیر ، یعنی از شماره ۱۶ تا ۲۱ . همه در مجموعه شماره ۲۷۵۲ کتابخانه مجلس شورای ملی است (فهرست مجلس ، ج ۹ ، ص ۱۳۱ تألیف عبدالحسین حائری) . پس از ملاحظه فصول و ابواب و مطالعه مضامین این کتب چنین بنظر می رسد ۹ که همه آنها گویا از اثرالدین ابهری است .
- چاپی از کشف الحقائق فی المنطق تألیف علاءالدین علی بن محمد باجی شافعی م ۷۱۴ و مختصر اثرالدین ابهری یاد کرده است و بس (کشف الظنون ۲ : ۳۱۸)
- ۱۲ فیلم مجموعه مذکور در دانشگاه تهران به شماره ۲۳۱۰ موجود است .
- ۲۲- غاية الادراك فی دراية الافلاك . دانشگاه . شماره ۱۰۸۲ خطی ، نام صاحب کتاب در آن برده نشده است . و ملتهطانی از آن در فیلم شماره ۶۷۰ دانشگاه تهران .
- ۱۵ از مجموعه ماتیساکنل ، شماره ۱۷۰۶ . در فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ، تألیف محمد تقی دانش پژوه ، جلد اول ، ص ۵۲۲ دارد : « ۱۱ - فوائد ملتقطه من کتاب الامام اثر الدین الابهري المسمى غاية الادراك فی دراية الافلاك (۲۲۳ ر - ۲۳۴ ر) ... » . ۱۸
- ۲۳- رسالة من پرکار القطوع . در مجموعه شماره ۶۷۰ دانشگاه . از همان مجموعه در فهرست فیلمها ص ۵۲۲ می نویسد : « ۱۲- هذه رسالة من پرکار القطوع حررها الامام اثرالدین المفضل الابهري ، من البحث حين قرأ علی الشيخ کمال الدین بن یویس رسالة البرکار التام (۲۳۴ پ - ۲۳۷ ر) . »
- ۲۴- رساله اسطرلاب . در الاعلام زرکلی ج ۸ ، ص ۲۰۳ و فهرست دانشگاه

ج ۴ ص ۹۲۶ از این رساله اسطرلاب نام برده‌اند .

۲۵- مختصر فی علم الهیئة . در فهرست دانشگاه ج ۴ ص ۹۲۴ از آن یاد کرده‌است .

۲۶- الزیج الشامل . در الاعلام از آثار اثیرالدین ابهری دانسته شده است . ۳

۲۷- الزیج الاختیاری . در غایة الادراک ابهری نام آن آمده است . در پایان آن

ابهری می‌گوید : « ... واما الجداول والعمل بها فقد أودعناها فی الزیج الاختیاری فلیطلب

منه » به فهرست دانشگاه ، ج ۴ ، ص ۹۲۶ ، و الاعلام ج ۸ ص ۲۰۳ رجوع شود . ۶

۲۸ و ۲۹ و ۳۰- سه رساله در هیئت و نجوم . در فهرست دانشگاه ، ج ۴ ، ص

۹۲۶ از آنها نام برده شده است .

۴- سخن درباره تعدیل المعیار

۹

طوسی در آغاز تعدیل المعیار می‌گوید : من چون به کتاب فاضل اثیرالدین مفضل

بن عمر ابهری ، به نام « تنزیل الافکار فی تعدیل الاسرار » که قصد داشته است آنچه را که

فکرش بدان رسیده و رأیش بر آن قرار یافته است از قانونهای منطقی و حکمتی در آن ۱۲

کتاب تحریر کند و در آن فساد پاره‌ای از اصول مشهور را یاد کند ، نگریستم ، خواستم

آنچه از ردّ و قبول بر نظرهای او مخصوصاً در قسمت منطق آن برای من پیدا شده است

بنویسم ، و این را انجام دادم ، و ابتدا کردم به منطق ، و آن را « تعدیل المعیار فی نقد ۱۵

تنزیل الافکار » نامیدم .

تعدیل المعیار طوسی مشتمل است بر یک مقدمه در غرض منطق و تصور و تصدیق

و تقسیم آنها به بدیهی و کسبی و محکوم علیه و معنی مفرد و موضوع منطق . و پنج مقاله ۱۸

و هر مقاله دارای یک یا چند لامع ، و هر لامع دارای چند فصل . مقاله اول در مقدمات

و مقاله دوم در قضایا . و مقاله سوم در عکس و احکام آن ، و مقاله چهارم در قیاس

واقسام آن ، و مقاله پنجم در مبادی اقیسه و برهان و تقسیم برهان و اجزاء علوم برهانی ۲۱

و مغالطه و مآخذ غلط و ترکیب مغالطات و حل آنها و بیان ده نوع مغالطه .

طوسی در پایان تعدیل المعیار می‌گوید: گویا غرض صاحب کتاب در تألیف این مغالطات ده‌گانه اظهار این مطلب است که او در مخالفت با اهل منطق در اصول مذکوره برحق است. چونکه اعتماد بر آن اصول بوده است که باعث شده که منطقیان آن چنان اغلاطی را در مسائل یقینی مرتکب بشوند.

این بود آنچه به خاطر رسید به بود در باره مباحث منطقی این کتاب که فاضل ابهری آورده است. و تصمیم دارم اگر توفیق مساعدت کند باقی کتاب را نیز در مطالعه بگیرم و آنچه که بنظر می‌رسد در باره دیگر علوم این کتاب ثبت کنم، اگر خدا بخواهد که اوست هدایت کننده براه راست.

خواجه طوسی در منطق تجرید و علامه حلی در جوهر النضید، ص ۷۸ و ۱۱۵ و صفدی در الوافی بالوفیات، ج ۱ ص ۱۸۱، و دوانی در حاشیه شرح تجرید و کازرونی در سُلّم السّمّوات، و میرداماد در قبسات، ص ۴۶، چاپ ۱۳۱۵ ق. و ملا صدرا در رساله تصور و تصدیق، ص ۲۸، و چلی در کشف الظنون ج ۱ ص ۴۹۴. از اثیرالدین ابهری و کتاب او تنزیل الأفكار و شرح آن تعدیل المعیار نام برده‌اند و یا مطلبی نقل کرده‌اند.

۵- نسخه‌های خطی تعدیل المعیار

۱- نسخه کتابخانه ملی ملک، تهران، شماره ۶۴۰. این نسخه در مجموعه‌ای مشتمل بر یازده رساله از خواجه طوسی و دیگران بخط محمد بن ابی الطیب الخادم الحریری است، با تاریخهای ۶۵۷ و ۶۵۶ و ۶۶۶ و ۶۶۵، و در رساله هشتم و نهم محل کتابت «مراغه» قید شده است. تعدیل المعیار رساله ششم این مجموعه است.

آغاز: بسمله، الحمد لله، محق الحق و مبدع الكل. والصلوة علی محمد خیر الرّسل. و علی آله الدّاعین إلى أرشد السّبیل. قال مولانا الفاضل، کاشف مُعضلات الأسرار. محکک نقود نتائج الافکار، نصیر الملة والدّولة والدّین، محمد بن محمد بن

الحسن الطوسی أطال الله بقاءه . و بعد ، فانی لمّا تصفّحت کتاب الفاضل ، اثیر الدین ، المفضل بن عمر الأبهری .

- ۳ انجام : و فی عزمی أن أتصفح باقی الکتاب إن ساعدنی التوفیق ، فاثبت ما یلوح لی علی کلامه فی سایر العلوم من هذا الکتاب ، إن شاء الله ، إنّه الهادی إلى سواء الطریق . و فرغ من کتابته و تألیفه ، أواسط شعبان سنة ست و خمسين و ستمائة . و فرغ من نسخه يوم الأحد ، السابع ، من شوال السنة المذكورة ، محمد بن أبی الطیب الخادم الحریری . و در پایان رساله هفتم این مجموعه کاتب نوشته است :

« کتبه محمد بن ابی الطیب الخادم الجوهری المعروف بالرصدی » این کلمه پس از « الخادم » را که در همه موارد آمده است . کتابشناسانی که نسخه را دیده اند نتوانسته اند بخوانند ، احتمال اینکه تعمّدی در کار بوده است و نسخه را شخص جمعی از لحاظ کاتب و تاریخ کتابت بدین صورت در آورده باشد بعید نیست .

- ۱۲ این نسخه کم غلط است ، و در دو مورد افتاده گی دارد ، در یک مورد آن چند سطر است (ص ۱۹۳ چاپ حاضر) و در مورد دیگر یک ورق است (ص ۲۳۶-۲۳۹ چاپ حاضر) در این چاپ همین نسخه اصل قرار داده شد ، و نقائص آن از نسخه شماره دوم تکمیل شد .

- ۱۵ ۲- نسخه کتابخانه ملک ، تهران ، مجموعه شماره ۴۶۴۳ ، این نسخه رساله دوم مجموعه است . دو ورق از پایان آن افتاده بوده است . و آقای سهیلی خوانساری مدیر کتابخانه بخط خود آن را از روی نسخه شماره ۶۴۰ همین کتابخانه نوشته است . ۱۸ رساله اول این مجموعه در منطق است ، به عربی . و در صفحه عنوان بخط مغایر خط کتاب نوشته شده : « کتاب مفاتیح الخزائن لابی علی سینا » این مجموعه از قرن هشتم است ، و نام کاتب و تاریخ تحریر ندارد . از این مفاتیح الخزائن در فهرست مصنفات ابن سینا تألیف دکتر یحیی مهدوی ، ص ۲۱۹ یاد شده است . ۲۱

۳- نسخه کتابخانه آستان قدس ، مشهد ، شماره ۱۱ منطق خطی . این نسخه

- نیز شماره دوم مجموعه است ، و رساله اول آن ، همان رساله منطق است که در مملکت بنام « مفاتیح الخزائن » بود ولی تصریح به نام آن نشده است . در فهرست آستان قدس ج ۱ ، شماره ۱۰ منطق خطی ، به نام « تنزیل الافکار ابهری » معرفی شده است .
- ۳ این رساله منطق نه تنزیل الافکار ابهری است ، چون با عباراتی که طوسی در تعدیل المعیار از تنزیل الافکار ابهری نقل می کند مطابقت ندارد . و نه از ابن سینا است ، چون خطبه اول آن مانند خطبه عیلامه حلی است در کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد طوسی ، و پایان آن نیز به کلمات ابن سینا نمی ماند ، و در متن کتاب هم دلیلی برای استناد آن به ابهری یا ابن سینا یافت نشد . در اینجا آغاز و انجام و عناوین رساله را از روی نسخه آستان قدس ذکر می کنیم تا شاید بعداً مؤلف آن شناخته شود .
- ۹ آغاز : بسمله . و به ثقتی . الحمد لله العلی شأنه ، الجلی برهانه ، الدائم سلطانه . والصلوة والسلام علی نبیه المصطفی و رسوله المجتبی محمد و آله الأخیار الأبرار . وبعد فلیعلم أن المعنی بالنطق ترکیب الحروف علی هیئة مخصوصة ، للدلالة علی الأشياء الموجودة فی النفس ، و المرتب علی هیئة مخصوصة ، للدلالة علی الموجودات النفسانیة یسمی لفظاً ، و ان اللفظ إن کان دالاً علی الأشياء الموجودة فی النفس فلیست دلالة لذاته . فان اللفظ المنطق به لو کان بذاته دالاً علی الشئ المعنی به لفهم کل انسان مادل
- ۱۲ ۱۵ علیه باللفظ انسان آخر و لیس كذلك ، فانه قد یمکن أن لا يفهم الترك ما عناه العرب بالفاظهم ، وكذلك العجمی ما نطق به العربی او الرومی . بل دلالة اللفظ علی ما ارید إنما یمکن بالوضع والاصطلاح إمّا بین معلّم و متعلّم او صنف و صنف و طائفة من الطوائف بأن یضعوا فیما بینهم ألفاظاً لمعان یدل بها کل واحد منهم صاحبہ علی ما فی نفسه ، فصل .
- ۱۸ انجام : خاتمة هذا الكلام . اعلم أن الأحوال التي عرفتها فی ترکیب القضايا قد یلزم بعضها و کلّها التالیفات القیاسیة ، مثل الکلیة و الجزئیة و کیفیة فی الباسطة و ترکیب فان القیاس الکلی هو الذی یعطیک حکماً فی أشياء كثيرة . مثل أن الحكم بأن کل مقدار متناه ، و الجزئی هو الذی یعطیک الحكم الیقینی فی شئ واحد مشار الیه . مثل الحكم
- ۲۱

بأنّ خطا، ب . مساوٍ لخطا، ج . وكذلك ساير الأحوال . وعليكّ الاحاطة بجميعها بأدنى تأمل .

- ٣ وانقطع الكلام إذ قد أتينا بما لا بدّ منه فى معرفة اصول هذه الصناعة حسب ما يوسع جهدنا القاصر وجدنا الفاتر بأبين لفظ وأوجز بيان وأوضح تعريف تيسر لنا، وفقكّ الله وإيتانا الرشاد إلى طريق المعاد ، إنّه المرجع والمصير بجميع العباد ، والحمد لله على سبوغ انعامه ، وله الشكر على جزيل نواله ، الصلوة والسلام على سيّدنا و مولانا محمد وآله الطّاهرين . قد فرغ من كتابة هذه النسخة محمد طاهر بن المرحوم المغفور على اكبر التّبريزى ، فى تاسع و عشرين شهر ذى قعدة الحرام ، سنة سبع ومائة بعد الألف من الهجرة النبويّة عليه الف الف تحيّة .
- ٩

- عناوين : فصل فى أقسام الوضع ، فى أقسام الدلالات ، فى أقسام اللفظ ، فى المحمول وأقسامه ، فى تعديد الأجناس ، فى الكلمة ، فى الاداة ، فى أقسام اللفظ المركّب ، فى الحدّ ، فى صورة الحدّ ، فى أقسام القضية ، فى كمّية القضايا ، فى متى القضايا ، فى أحوال الاضافة للقضايا ، المتلازمة المتعاكسة ، المتلازمة الغير المتعاكسة ، القضايا الغير المتوافقة ، أحوال اخر للقضايا ، الأشكال الأربعة ، مادّة القياس ، المرتبة الاولى فى التّأليف من القضايا الصادقة والكاذبة . المرتبة الثانية من صادقتين ، ضروريّة وغير ضروريّة . المرتبة الثالثة فى التّأليف من القضايا من حيث إنّها موجبة وسالبة ، المرتبة الرابعة فى التّأليف من الكلّيات والجزئيات ، المرتبة الخامسة فى التّأليف من القضايا المهملة والمحصورة ، المرتبة السادسة فى التّأليف من القضايا البسيطة والمركّبة ، المرتبة السّابقة فى التّأليف من المقدّمات المطلقة وذوات الجهة ، المرتبة الاخرى فى التّأليف من القضايا اليقينيّة وغير اليقينيّة ، فى خاتمة هذا الكلام . (؟)
- ١٢
- ١٥
- ١٨

فهرست مطالب تعدیل المعيار

المقدمة

۱۳۹	غرض المنطق . التصور والتصديق	۳
۱۴۲	المنطق ينقسم إلى بدیهی و إلى کسبی	
۱۴۳	هل المحكوم عليه معلوم	
۱۴۳	هل المعنى المفرد مميّز او موصل	۶
۱۴۴	موضوع المنطق هو المعقولات الثانية	

المقالة الاولى

۱۴۷	اللامع الأول في الألفاظ	۹
۱۴۹	اللامع الثاني في المعاني الكلية	
۱۴۹	الفصل الاول في الكلي والجزئي	
۱۵۰	الفصل الثاني في الكليات	۱۲
۱۵۲	المشخصات للامور الابداعية والامور الحادثة	
۱۵۳	الفصل مميّز في الجنس وفي الوجود	
۱۵۳	العدم ليس بفصل مقوّم من حيث هو عدم	۱۵
۱۵۴	الفصل الثالث في مناسبات الخمسة	
۱۵۵	اللامع الثالث في التعريفات	

المقالة الثانية

۱۵۹	اللامع الأول . الفصل الأوّل في القضايا الحملية	۱۸
۱۶۰	الفصل الثاني في الخصوص والاهمال والحصر	
۱۶۶	الفصل الثالث في العدول والتحصيل	۲۱

١٦٨	الفصل الرابع فى موادّ القضايا و جهاتها
١٧٠	اللامع الثانى فى الشرطيات المتصلة
٣ ١٧٧	اللامع الثالث فى الشرطيات المنفصلة
١٨٠	اللامع الرابع فى التناقض
	المقالة الثالثة
٦ ١٨٣	اللامع الأول . الفصل الأول فى العكس
١٩٢	الفصل الثانى فى عكوس المركبات
١٩٣	الفصل الثالث فى عكس المتصلات
٩ ١٩٦	اللامع الثانى فى عكس النقيض
١٩٦	الفصل الأول فى عكس نقيض الحملات
١٩٧	الفصل الثانى فى عكس نقيض المركبات
١٢ ١٩٩	الفصل الثالث فى عكس نقيض المتصلات
١٩٩	اللامع الثالث فى لوازم المتصلات و المنفصلات
	المقالة الرابعة
١٥ ٢٠١	اللامع الأول فى ماهية القياس و انقسامه
٢٠٤	اللامع الثانى فى القرائن المؤلفة من الحملات
٢٠٤	الفصل الأول فى شرائط انتاجها
١٨ ٢٠٦	الفصل الثانى فى المختلطات
٢٠٧	الفصل الثالث فى احكام المركبات فى الاختلاطات
٢٠٨	اللامع الثالث فى الاقترانات الشرطية
٢١ ٢٠٨	الفصل الأول فى القرائن الكائنة من الحملية و المنفصلة
٢١١	الفصل الثانى فى القرائن الكائنة من الحملية و المتصلة
٢١٣	الفصل الثالث فى القرائن الكائنة من المتصلات

۲۱۷	الفصل الرابع من القرائن الكائنة من المنفصلات	
۲۲۱	الفصل الخامس من القرائن الكائنة من المتصلة والمنفصلة	
۲۲۲	اللامع الرابع في القياسات الاستثنائية	۳
۲۲۲	اللامع الخامس في القياس المركب	
	المقالة الخامسة	
۲۲۶	اللامع الأول في القضايا التي هي مبادئ الآقيسة	۶
۲۲۷	في اللامع الثاني في البرهان	
۲۲۷	الفصل الثاني في تقسيم البرهان	
۲۲۸	الفصل الثالث في اجزاء العلوم البرهانية	۹
۲۲۹	اللامع الثالث في المغالطة	
۲۳۱	الفصل الاول في مآخذ الغلط	
۲۳۵	مغالطة «كل كلامي كاذب»	۱۲
۲۳۷	الفصل الثاني في تركيب المغالطات وحلّها	
۲۳۷	المغالطة الاولى ^۱ (بعض الواجب لذاته . . .)	
۲۳۹	الثانية (لا شيء مما هو شريكك الباري بممتنع . . .)	۱۵
۲۳۹	الثالثة (بعض الحمار يمكن أن يكون . . .)	
۲۴۲	الرابعة (كل جسم فلکی فهو لا متحرك بالفرض . . .)	
۲۴۴	الخامسة (بعض الجسم ممتد في الجهات . . .)	۱۸
۲۴۴	السادسة (قد يكون إذا كان الواجب لذاته . . .)	
۲۴۶	السابعة (كون الشيء موجوداً يستلزم . . .)	
۲۴۶	الثامنة (وجود المقدار المجرد يستلزم كونه . . .)	۲۱
۲۴۷	التاسعة (بعض الواجب لذاته ملزوم لشريكه . . .)	
۲۴۷	العاشرة (بعض النفوس قديمة و إلا لكان . . .)	

اجوبة مسائل الاسترabadی لنصیرالدین الطوسی

(صفحات ۲۷۶ - ۲۴۹)

۳ احوال سید رکن الدین استرabadی

سید رکن الدین حسن بن محمد بن شرفشاه علوی استرabadی از شاگردان مبرز و فاضل خواجه نصیر طوسی است .

- ۶ سیوطی در بغیةالوعاة (صفحه ۲۲۸) اورا از جمله نحویان شمرده و ترجمه حالی برای او آورده و گوید : «ابن رافع در ذیل تاریخ بغداد گفته است که سید رکن الدین استرabadی به مراغه آمد و در نزد خواجه طوسی به تحصیل مشغول شد و بسیار ذکی و زیرک بود .
- ۹ در آن وقت قطب شیرازی در ممالک روم بود ، پس خواجه طوسی اورا بر سایر شاگردان خویش مقدم داشت ، و او بر سایر اصحاب خواجه طوسی سمت تقدم یافت ، حکمت و فلسفه تدریس می کرد و بنحوی از عهده برمی آمد ، و بر تجرید و دیگر کتب
- ۱۲ خواجه طوسی حواشی نوشت ، و کتاب قواعد العقاید خواجه را نیز برای یکی از پسران خواجه شرح کرده و وقتی که خواجه در سال ۶۷۲ عازم بغداد شد وی ملازم استاد خود بود ، و پس از مرگ خواجه در همین سال به موصل رفت و در آنجا مقیم شد ، و در مدرسه نوریّه آنجا به تدریس مشغول گردید ، و اوقاف آن سامان به نظر وی مفوض گردید .
- ۱۵ استرabadی را سه شرح بر مقدمه ابن حاجب است که اشهر آنها شرح متوسط می باشد ، و در اصول فقه نیز بحث می نمود ، و آنرا از سیف الدین آمدی اخذ کرده بود ،

و در آخر عمر تدریس مدرسه شافعیّه در «سلطانیّه» بدو واگذار گردید، و در چهاردهم صفر سال ۷۱۵ بدرود حیات گفت .

۳ و صفندی در «الوافی بالوفیات» شرحی از محامد صفات وی آورده و گوید :
 بسیار متواضع و حلیم بود و در مجالس برای هر کسی بیابری خاست . و او نزد تقار اعتبار و احترام بسیار داشت . مختصر ابن حاجب و شافعیّه او را شرح کرد و هفتاد و اند سال زندگانی نمود» انتهی کلام سیوطی . نقل به اختصار از «احوال و آثار طوسی ، مدرس رضوی ، ص ۱۴۲» .

۹ سیوطی در بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة ، طبع مصر ، سال ۱۳۲۶ ق .
 ص ۲۲۸ می نویسد :

«الحسن بن محمد بن شرفشاه العلوی الاسترآبادی ، أبو الفضائل . السید رکن الدین . قال ابن رافع فی ذیل تاریخ بغداد : قدم مراغة و اشتغل علی مولانا نصیرالدین ، و کان یتوقد ذکاءً و فطنةً ، و کان المولی قطب الدین حینئذ فی ممالک الروم ، فقدّمه النصیر و صار رئیس الأصحاب بمراغة ، و کان یجید درس الحکمة ، و کتب الحواشی علی التجرید و غیره ، و کتب لولد النصیر شرحاً علی قواعد العقائد . و لمّا توجه النصیر إلى بغداد سنة ۶۷۲ لازمه . فلمّا مات النصیر فی هذه السنة صعد إلى الموصل و استوطنها و درّس بالمدرس النوریّة بها ، و فوّض الیه النظّر فی أوقافها . و شرح مقدّمه ابن الحاجب بثلاثة شروح ، أشهرها المتوسّط ، و تکالّم فی اصول الفقه و اخذ عن السیف الآمدی . ثم فوّض الیه تدریس الشافعیّة بالسلطانیّة . و مات فی رابع عشر صفر سنة خمس و سبعمائة» . و ذکره الاسنوی فی طبقات الشافعیّة و قال : شرح الحاجبیّة و مات سنة ثمان عشرة . و قال الصفندی : کان شدید التواضع ، یقوم لکلّ احد حتّی السقاء ، شدید العلم ، وافر الجلالة عند التتار . شرح مختصر ابن الحاجب الاصلی ، و انشافیة فی التصریف ، و عاش بضعاً و سبعین سنة .» برای مراجعه به بغیة الوعاة و منابع بسیار دیگر از کتابخانه د کتر احمد مهدوی دامغانی ، آدام الله إفضاله ، استفاده شده است :

- و در فوائد الرضویة قی ، ج ۱ ص ۱۲۱ از تکمله أمل الآمل سید حسن صدر ،
 نسخه خطی ، آورده است : الحسن بن محمد بن شرفشاه ، السید ابو محمد رکن الدین
 العلوی الاسترآبادی ، عـلامه فی العلوم العقلیة والنقلیة ، أخصّ أصحاب المحقّق نصیر الدین
 الطوسی رحمه الله . قال فی «ض» : له کتاب منهج الشیعة فی فضائل وصی خاتم الشریعة ، باسم
 السلطان اویس بهادر خان . وعندنا من مؤلفاته شرحه علی قواعد العقائد لخواجه نصیر الدین
 استاده انتهى . و بالجملة كانت وفاته بتبریز وقبره الی الآن فیها معروف ، رحمه الله «کله» .
 سید رکن الدین استرآبادی بیست مسأله در منطق و فلسفه ، که ده مسأله آن در
 منطق و ده مسأله آن در فلسفه است ، فراهم ساخته و برای طوسی فرستاده و از او
 خواسته است که بدانها جواب بدهد . استرآبادی در آغاز آن مسائل می گوید : « من
 این مسائل را به محضر مولای اعظم ، سلطان محققین ، نصیر الملة و الدین قدس سره
 نوشته ام برای دو جهت ، یکی به قصد حلّ مشکلات و کشف حقیقت ، و جهت دوم
 برای اینکه خط شریف آن بزرگوار یادگاری باشد در نزد بنده مخلص .
 استرآبادی در این مسائل از کتاب تجرید طوسی ، و امام فخر رازی ، و متأخرین ،
 و شیخ رئیس ، و کتاب لواحق ، و اثیر الدین ابهری ، و حکما ، و ذیمقراطیس ، و افضل
 متأخرین ، و شرح اشارات او ، و ارسطو ، و افلاطون نام می برد .
 طوسی در اجوبه مسائل ، در ص ۲۷۱ ، چاپ حاضر ، می گوید : « ولی فی
 اکثر القواعد الحکمیة المشهورة أنظار و تصرّفات ، فی عزمی أن أکتبها إن وفقنی الله
 تعالی لذلك ، لیكون تذکاراً لکم و لمن یکون محبّاً للتحقیق مثلكم » و برای من در
 بیشتر قواعد مشهور حکمتی نظرها و تصرّفهای است ، چنانچه خداوند توفیق بدهد
 عزم دارم آنها را بنویسم تا تذکاری باشد برای شما و هر کس که مانند شما دوستدار
 تحقیق است .
 و باز طوسی در پایان کتاب می نویسد : اینست جواب مسائل که بامشغولیت خاطر
 به مشاغل مترام بانهایت شتاب توانستم تهیه کنم . و اگر در پاره ای از آنها سهوی باشد

تذکر بدهید تا اگر میسر شد اصلاح کنم . و اگر خداوند فراغتی مرحمت فرماید ممکن است به مسائلی از این گونه و مهم تر از آنها پردازم که مشکلات را حل سازد . و در آن صورت آنها را بر شما عرضه خواهم کرد . ۲

نسخه های خطی أجوبة مسائل الاسترآبادی

- ۱- کتابخانه مسجد جامع گوهرشاد، مشهد، مجموعه شماره ۸۲۷، ص
- ۲- کتابخانه ملی ملک، تهران، مجموعه شماره ۴۶۸۱، ورق ۳۷-۴۱ ۶
- ۳- کتابخانه مجلس شورای ملی، تهران، مجموعه شماره ۱۸۳۰، ص ۱۳۱- ۱۵۷ . (فهرست مجلس، تألیف آقای عبدالحسین حائری، ج نهم، ص ۴۶۳) . ۹
- نسخه های خطی این أجوبة المسائل همه از قرن یازدهم است . عبارت آخر نسخه مجلس که دارد « و کتبه محرره منتصف محرم سنة احدى وسبعین و ستمائة » اگر از کاتب نسخه قدیمی باشد که نسخه مجلس از روی آن نوشته شده است، و کاتب اخیر جعل نکرده باشد، می رساند که آن نسخه در تاریخ ۶۷۱، یعنی یک سال به فوت طوسی مانده ۱۲
- نوشته شده بوده است .

چاپ کتاب مطابق نسخه های ملک و مجلس است .

- عبارات و شماره « الاول و... » که در عنوانهای رساله در میان علامت [...] دیده می شود از طرف مصحح است، و عباراتی که در متن رساله در میان علامت چاپ شده از نسخه گوهرشاد است . ۱۵

- فهرست مطالب أجوبة مسائل استرآبادی که به وسیله مصحح تنظیم شده است باید در اینجا چاپ می شد ولیکن در هنگام چاپ متن چون صفحه ۲۷۶ سفید بوده است در آنجا آورده شده است . ۱۸

مطارحات منطقیه بین الکاتبی والطوسی

(صفحات ۳۰۷ - ۲۸۷)

۳ احوال و آثار نجم الدین کاتبی

نجم الدین علی بن عمر بن علی کاتبی دبیران قزوینی از حکما و علمای اسلامی و در منطق و حکمت و کلام و ریاضی و رصد استاد بوده ، و در قزوین و جوین مجلس درس داشته است ، تا وقتی که طوسی او را برای شرکت در کار رصد مراغه دعوت کرد ، پس بدانجا شتافت .

طوسی در جوابهایی که به سئوالات کاتبی داده است او را به عباراتی نظیر « علامه العصر ، أفضل العالم ، الامام الكبير ، عز الاسلام والمسلمين ، المحقق المدقق ، العالم الكامل » ستوده است .

علاءمه حلی شاگرد کاتبی در إجازة بنی زهره (بحار ، ج ۱۰۷ ، ص ۶۶ ، چاپ اسلامیه ، طهران ، ۱۳۹۱ق) درباره او فرماید : « کان من فضلاء العصر وأعلمهم بالمنطق ، وله تصانیف كثيرة ، قرأت علیه شرح الکشف إلاً ماشد ، وله خلق حسن ومناظرات جیّدة ، وکان من أفضل علماء الشافعیّة ، عارفاً بالحکمة » .

از کاتبی آثار دقیق و مفیدی باقی مانده است ، اینک پاره ای از آنها را که

شناخته ام می بینیم :

- ۱- الرسالة الشمسية، در منطق، که چندین شرح وحاشیه بر آن نوشته شده است، و مشهورترین آنها از قطب رازی صاحب محاکمات شروح اشارات است که چاپ شده و تا این زمان از کتب درسی طلاب علوم دینی بوده است، الرسالة الشمسية به انگلیسی ترجمه شده، و در آخر کشاف اصطلاحات الفنون تمانوی چاپ شده است.
- ۲- عين القواعد (منطق العين) نسخه شماره ۱۶۴ منطق خطی کتابخانه آستان قدس، مشهد. و شماره ۱۸۲۰ کتابخانه مجلس. (فهرست مجلس، ج ۹ ص ۴۱۴).
- ۳- بحر الفوائد فی شرح عين القواعد، نسخه شماره ۲۵۶ منطق خطی، آستان قدس، مشهد.
- ۴- جامع الدقائق فی كشف الحقائق، در مجموعه خطی شماره ۱۶۲ دارالکتب المصریه و فیلم آن به شماره ۱۳۴۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، از ورق ۴۷۱ تا ۷۰۵، موجود است.
- ۵- المفصل فی شرح محصل فخرالدین الرازی، نسخه شماره ۱۰۲۳ کلام خطی، آستان قدس.
- ۶- المنصص فی شرح ملخص فخرالدین الرازی، نسخه شماره ۱۰۴۱ کلام خطی، آستان قدس.
- ۷- حکمة العين، نسخه خطی شماره ۴۳۲۸، موزه ایران باستان. فیلم آن، به شماره ۱۷۳۰ دانشگاه تهران موجود است. حکمة العين را ۲۳ شرح وحاشیه است که تفصیل آنها در مقدمه علی نقی منزوی بر «ایضاح المقاصد من حکمة عين القواعد» علامه حلی، چاپ تهران ۱۳۳۷ ش، ص ۲۳، دیده می شود.
- ۸- بعض الابحاث (؟) نسخه احمدیه موصل. فهرست مخطوطات موصل، ص ۳۵. (مقدمه منزوی بر ایضاح المقاصد، ص ۷).
- ۹-۱۱- مطارحات فلسفیه. سه رساله است در اثبات وجود باری تعالی و بحث و مناقشه در ادله آن از کاتبی، و در نسخه های آنها سه رساله است از طوسی در آن باره

که اعتراض و ردّ است بر بیانات کاتبی ، بدین ترتیب :

(۱) رساله اثبات واجب کاتبی

۲ (۲) ردّ طوسی بر آن

(۳) جواب کاتبی به طوسی

(۴) ابطال طوسی نظر دوم کاتبی را

۶ (۵) اعترافات کاتبی به صحّت سخن طوسی و شکرگزاری از او

(۶) پاسخ طوسی به این نامه کاتبی .

این شش نامه متبادله را محمد حسن آل یاسین به نام «مطارحات فلسفیّه» به سال

۹ ۱۹۵۶ م در بغداد چاپ کرده است .

۱۶-۱۲- مطارحات طبیّه . کاتبی چندین سؤال در مشکلات مسائل طبی داشته

واز طوسی جواب خواسته است ، و طوسی پاسخ همه آنها را داده است .

۱۲ (۱) تحقیق الطعوم

(۲) أمزجة الأعضاء .

(۳) نضج الاخلاط

۱۵ (۴) عدم انحصار الأمزجة في التسعة

(۵) الحرارة تفعل في الرطب سواداً وفي ضده بياضاً .

نسخه های خطی آنها در کتابخانه ها فراوان است .

۱۸ ۲۰-۱۷- مطارحات منطقیّه . شامل چهار رساله است از کاتبی که در این مجموعه

منتشر می شود ، و در اینها کاتبی سؤال کرده و طوسی جواب داده است .

نسخه های خطی مطارحات منطقیه

۲۱ ۱- المقول والمقول علیه . در کتابخانه مجلس شورای ملی ، ایران ، مجموعه شماره

۱۸۳۰ ، صفحه ۲۱۱-۲۱۳ . (فهرست مجلس ، ج ۹ ، ص ۴۷۶) .

۲- السّالبة الكلية لاتنعمكس ؟ . در کتابخانه مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره

۲۹۳۸ ، ص ۱۶۶-۱۶۷ . (فهرست مجلس ، ج ۱۰ ص ۳۶۵) .

۳- نقيض العام و نقيض الخاص . در کتابخانه مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره

۶۱۱ و نسخه کتابخانه دانشگاه تهران ، شماره ۱۰۳۵ ص ۱۸۶ . (فهرست دانشگاه ،

ج ۳ ، ص ۲۳) .

۴- جواب مغالطه استلزام . کتابخانه مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۲۹۳۸

ص ۱۶۵-۱۶۶ (فهرست مجلس ، ج ۱۰ ، ص ۳۶۵) .

عنوان «مطارحات منطقيه» برای این مقاله وعنوانهای خصوصی هریک از چهار

رساله که در میان علامت [. . .] چاپ شده از طرف مصحح اضافه شده است .

فهرست مطالب مطارحات منطقيه

۱- المقول و المقول عليه ۲۷۹

۲- السّالبة الكلية لاتنعمكس ۲۸۱

۳- نقيض العام و نقيض الخاص ۲۸۳

۴- حل شبهة الاستلزام ۲۸۵

تعلیقات منطقیه میرداماد

(صفحات ۳۰۷-۲۸۷)

۳ احوال میرداماد

در اینجا چند سند از میر و معاصران و شاگردانش که برای شناخت او مفید تواند بود نشر می شود، تفصیل حال و فکر و ذکر او به همراه شواهدی که از کتب او و دیگر منابع بدست می آید در آینده چاپ خواهد شد.

۶ ۱- در تذکره^۱ خلاصه الاشعار تقی الدین حسینی کاشانی شرح حال مفصلی از میرداماد آمده است و اکنون قسمتی از آن را که آقای احمد گلچین معانی بخط خود نوشته بوده اند و به بنده مرحمت کردند می آوریم :

۹ «میر برهان الدین محمد باقر اشراق، مدّ الله تعالی ظلال سیادته و فضیلتیه الی یوم القیام، از متوطنین دارالسلطنه صفاهان است، پسر سیّد السّادات امیر شمس الدّین محمد الاسترآبادی الشّهیر بداماد است. وانتساب شریف آنجناب از جانب دیگر بحضرت

۱۲ شیخ المحقّقین، و قدوة المدقّقین، و فخر المجتهدین، و خلاصه العلماء المتبحرین، وزین الفقهاء فی العالمین علی بن عبد العالی، روح الله روحه و نور مرقده، می رسد، که علو شأنش در میان مجتهدین امامیه، کالشمس فی وسط السماء هویداست، لاجرم حاجت

۱۵ بآن نیست که قلم دو زبان در تعریف آن مقتدای عالمیان شروع نماید، و بأنامل سعی و اجتهاد أبواب مناقب و مفاخر آن ملاذ مجتهدین برگشاید.

۱۸ اما سیادت و فضیلت پناه مشارالیه در تزکیه نفس نفیس و تصفیه باطن شریف

و سیر رضیه و شمیم مرضیه عدیل و نظیر ندارد ، و از سایر سادات عظام زمان خود بلکه از اکثر علما و فضلاء عصر ، بچودت طبع و حدت ذهن و طلاقت لسان و لطافت بیان امتیاز تمام دارد . و از زمان طفولیت تا حال همواره تخم مهر و محبت در فضای ضمیر صغیر و کبیر می‌کارد ، و اهالی و افاضل نسبت بآن سرور ذریه خیر المرسلین التفات بسیار داشتند و دارند .

۶ سالها در مشهد مقدسه رضویه علی ساکنها السلام ساکن بود و بطلب علوم مشغولی می‌نمود ، و اکثر متداولات معقول و منقول را مطالعه فرمود ، و در اندک زمانی در میدان تحقیق مسائل شفا و اشارات ، و توضیح اشکال رسائل ریاضیات و حکمیات قصب السبق از اقران در ربود ، و با وجود صغر سن مهارتش در فنون علوم بجائی رسید که در اکثر مطالب عالییه حکمیات و ریاضیات رسائل و حواشی تصنیف نمود .

و بعد از آن از مشهد مقدسه سفر کرده خود را بدار السلطنه قزوین رسانید ، و مدتی نیز در اردوی معلا بدرس اشتغال نمود ، نقوش دقایق طبع نقاد و ذهن وقاد خود را بر صحایف ضمائر علما و فضلاء ظاهر گردانید .

۱۵ و در شهر سنه ثمان و ثمانین و تسعمائة از دار السلطنه قزوین بقصد زیارت مشهد مقدسه رضویه بدار المؤمنین کاشان خرامید ، و روزی چند درین جانب ساکن گردید و در آن اوقات فقیر حقیر بملازمت آن قبله ارباب دانش و بینش رسیده ، آن مقدار صفات حمیده و نعوت پسندیده ، چه علمی و چه عملی ، از او مشاهده شد که زبان قلم از شرح شمه‌ای از آن قاصر است .

۲۱ و ایضاً در آن زمان میان این کمینه و آن والی کشور فضل و احسان چنان موافقتی و آشنایی پدید گشت ، که ریاض انس و حدایق مودتی که پژمرده گردیده بود ، در دو سه نوبت صحبت صفت حضرت و نصارت پیدا کرد ، و بمجالست و مجاورت آن قطب فلک معانی دل و جان را چنان الفتی و مؤانستی حاصل گردید که این بنده شرح نبذه‌ای از آن بوسیلت تلفیق الفاظ و ترکیب کلمات از جمله محالات می‌داند ، لاجرم دعای آن

ذت را بر توضیح آن صفات راجح دانسته باین نظم اکتفا می نماید . شعر :

غبار غم بتو ای سرو نوجهان مرساد بهار عمر ترا آفت خزان مرساد

۳ بنفشه خط سبزت مباد پژمرده به لاله زار رخت رنگت زعفران مرساد

اما با وجود کمال در هر وادی از فنون فضائل میلش بشاعری بیشتر بود ، و

اکثر اوقات اشعار آبدار بر لوح اعتبار نقش می نمود ، و بطریق مشایخ کبار بگفتن رباعیات

۶ توجه و میل می فرمود ، و در آن چند روز که در کاشان تشریف داشتند ، از بحر طبع

گوهر خیز ، جوهری چند بساحل ظهور رسانید که دست تصور هیچ غواصی بگردان

نمی تواند رسید ، و این رباعی از آن جمله است ، رباعیه :

۹ ای عشق مگر مایه بود آمده ای کز سر تا پا تمام سود آمده ای

نقصان تو از چشم بد کس مرساد کارایش دکان وجود آمده ای

اما در این اوقات که این کمینه از جمع و تألیف این خلاصه فی الجمله فارغ شده

۱۲ بود ، اغنی شهور سنه ثلث و تسعین و تسعمائه ، سیادت پناه مشارالیه بار دیگر بدارالمؤمنین

کاشان تشریف شریف ارزانی فرموده ، و در وادی شاعری چندان ترقی از و مفهوم

گشت ، خصوصاً در فن قصیده و طرز مثنوی که زیاده بر آن نتوان بود .

۱۵ والحق بی شائبه اغراق و مبالغه می توان گفت که تاصیت سخن سرایان بلاد خراسان

فرو نشسته ، چون او بلیغی از آن طرف برنخاسته ، و تا بستان فضل در بلاد فارس و

عراقین سرسبز شده چون او بلبل هزارستان ترنم نیامده . منظومات قصاید پر جزالتش

۱۸ بر مقتضای اذهان درآلک نوای عشاق آفاق شده ، و استعارات مثنویات با سلاستش بر

اقتضای افهام راست ، غذای پرده سرایان حجاز و عراق آمده . مثنوی مخزن الاسرار

شیخ نظامی را تتبع نموده ، و بآن طرز ابیات تازه و معانی بی اندازه در سلک نظم ترتیب

۲۱ داده ، مقالات توحیدش در غایت تازگیست ، و مناجات و نعتش در نهایت نازکی ،

مجازاتش بحقیقت بس دلبر است ، و معانیش بدرستی و بلندی معجز نما ، حروفش

مظهر معانی بکر ، معانیش مبین غرائب فکر ، باجماع مستعدان و اهل اعتبار او را بر کمال سخنوری و نکته‌وری بخدایرها قدرتی اتمست ، و این شیوه بر جنابش شایسته و مسلم . . . » ۲

۲ - اسکندر بیگ منشی در تاریخ عالم آرای عباسی ، ج ۱ ، ص ۱۴۶ ، می‌نویسد :

۶ « میر محمد باقر داماد . حضرت میر خلف صدق مرحوم سید محمد داماد استرآبادی است . و دخترزاده مجتهد مرحوم مبرور شیخ علی عبدالعالی ، پدرش بدین جهت به داماد اشتہار داشت . به حدت فہم و جودت طبع انصاف دارد ، و در صغر سن در مشہد ممتدس معلی واقع شدہ ، و در خدمت مدرّسان و افاضل سرکار فیض آثار اکتساب علم نموده ، در اندک زمانی ترقی عظیم کرد ، در زمان نوّاب اسکندرشان به اردوی معلی آمدہ ، بہ صحبت علما و افاضل در گاہ معلی مشرف گشتہ ، مدتی با امیر فخرالدین سہاک استرآبادی و سایر دانشمندان مباحثات نموده ، در علوم معقول و منقول سرآمد روزگار خود گشت ، و الیوم پرتو اشراقات انوار فضائل و کمالاتش بر ساحتِ آمال طلبہ علوم درخشان ، و لمعات کوکب طبع آفتاب مثالش بر عالمیان تابان است .

۱۰ و از تاریخ ارتحال حضرت شاہ جنت مکان الی الآن کہ مطابق خمس و عشرین و الف ہجری است لحظہ ای از مطالعہ و مباحثہ خالی نبودہ و لمحہ ای اوقات شریفش بہ بطالت نگذشتہ ، و الحق جامع کمالات صوری و معنوی است ، و کاشف دقایق انفسی و آفاق و در اکثر علوم حکمیّات و فنون غریبہ ریاضی و فقه و تفسیر و حدیث درجہ علیایافتہ ، رتبہ عالی و اجتہاد دارد ، و فقہای عصر فتاویٰ شرعیہ را بہ تصحیح آن جناب معتبر می‌شمارند .

۲۱ و در اکثر علوم تصانیف دارد ، و آنچه تا غایت از تصانیفش معلوم این ذرہ بیمقدار گشتہ : کتاب صراط المستقیم و افق المبین کہ مملو از لثالی ثمین حکمت و نکات دقیق کلام است ، و کتاب رواشح سماویہ در شرح احادیث امامیہ ، شرح کتاب کافی

- کلینی ، و تفسیر قرآن موسوم به سدرۃ المنتهی ، و رساله خاق الاعمال که به ایقاعات موسوم گردیده ، و کتاب خلسه ملکوتیه ، و عیون المسائل و ایماضات ، و ضوابط الرضاع و سبع الشداد و حاشیه شرح مختصر الاصول ، و قبسات حقّ الیقین فی حدوث العالم ، ۳ و کتاب تقدیسات در رفع شبهه ابن کمونه ، و شرح صحیفه کامله ، و چند رساله و کتاب دیگر از مصنفات جناب میر کسوت ظهور پوشیده ، امید که آنچه اتمام نیافته باشد به اتمام آن موفق گشته ، مکنونات خاطر شریفش به جلوه گاه ظهور آید . ۶
- حافظه جناب میر بمرتبه ایست که از اول حال در مبادی نشو و نما هر نقد عیاری که بخازن طبیعت سپرده در حفظ آن شرط امانت بجای آورده ، فلسی از آن از خازن طبیعت و قتاد فلسفه دوران فوت نشده ، در طاعت و تقوی و عبادت درجه عالی و ۹ رتبه بس متعالی دارد ، خلاصه اوقاتش صرف مطالعه و مباحثه و عبادات الهیه شده و می شود .
- و گاهی بنظم اشعار ملتفت شده ، اگرچه دون مرتبه عالی اوست ، اما مضمون ۱۲ این مقال را که از زبدة العارفین ، سخنور نامی ، شیخ نظامی علیه الرحمه مشهور است ، نظم :
- پیش و پسی بست صف کبریا پس شعرا آمد و پیش انبیا
- منظور داشته ، زبان صدق بیان بدان گشوده ، « اشراق » تخلص می نماید . و در غزل و ۱۵ قصیده و مثنویات بتخصیص مثنوی که در مخزن الاسرار شیخ نظامی در سلک لثالی بحر معانی در آورده ، داد سخن پردازی داده است ، از منظومات میر این رباعی که در نعمت حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله در رشته بلاغت انتظام داده ، تیمناً و تبرکاً ۱۸ در این صحیفه ثبت افتاد . رباعی :
- ای ختم رسل دو کون پیرایه تست
- ۲۱ افلاک یکی منبر نه پایه تست
- گر شخص ترا سایه نیفتد چه عجب
- تو نوری و آفتاب خود سایه تست

اليوم در دارالسلطنة اصفهان است ، اميد كه وجود شريفش سالها زينت افزاي
گلشن روزگار بوده ، طلبه علوم از پرتو اشراقات خاطر خورشيد مثالش مستفيض
۳ گردند .

۳- صورت كتابي كه نوآب صدر المحققين بنوآب سيد الحكماء ثالث المعلمين مير محمد
باقر داماد نوشته :

- ۶ قسم بمبدعى واجب الوجود . . . و بساير سوگندنامه ها كه اين اقل عباد الله محمد
المشهر بصدر الشيرازي هر چند بقوة وهم و خيال سراپاي اين جهان كثير الاختلال برمي آيد
و در يك يك از اشخاص و جزئيات و ابعاض و اجزاي انواع و اصناف اين روزگار نظر
۹ مي كند ، چيزي كه موجب ارتياح روح حزين كه بفنون آفات و محن مبتلا است ، و باعث
تسالي قلب مسكين كه بصنوف شدايد اين روزگار پرفتن ، آماده صدگونه رنج و غناست
گردد ، جز ذات قدسي صفات ، ملكوتي سمات ، نوآب مستطاب ، فلک جناب ،
۱۲ ملك اياب ، سلطان اعظم السادات النجباء ، برهان افخم الحكماء العظام ، استاد
البشر والعقل الحادي عشر ، اعلم العلماء السابقين و اللاحقين ، افضل الحكماء المتقدمين
و المتأخرين ، مروج الشرع المبين ، مفتي شريعة سيد المرسلين ، محيي رسوم اجداده الطاهرين
۱۵ ماحي آثار البدع و اللهو في الشريعة والدين ، ممهّد قوانين الاسلام ، مبين احكام الحلال
و الحرام ، سيد اهل العلم واليقين ، سند ارباب الحديث و اصحاب الرواية و الدراية في
كشف مسائل المذهب بالرأى المتين ، ثمرة الشجرة النبوية ، و غصن الجرثوم الاحمدية ،
۱۸ العلامة الفخامة ، ملجأ العلماء الاعلام ، و محط رحال اهل الفضل والكمال من الأنام ،
المعلم في التحقيق ، و العالم بالتدقيق ، مستخرج الحقائق بفكره الصائب ، و مستنبط
الدقائق بنظره الدقيق الفائق ، حلال المشكلات و كشف الأغصان عن وجوه المعضلات ،
۲۱ ممهّد القواعد العلمية ببيان ينجل تبياناه فصاحة سببان ، مشيد المقاصد الحكمية بتقريرات
يضمحل في أرجائها حكمة لقمان ، ينقطع الأنفاس دون تعداد محامده و مناخره ، بكل
ألسنة الأقلام من بيان مناقبه و ماثره .

گر بگویم تا قیامت وصف او هیچ آنرا مقطع و غایت مجو
سمی جدّه باقر علوم الأنبياء والمرسلین محمد .

۳ ما إن مدحت محمدّاً بمقالتي لكن مدحت مقالتي بمحمد

أبى الله تعالى ، مجد الشّرع المنيف الطاهر ، محروساً من طوارق الحدثان ، محفوظاً
فی ظلّ عنايته و كنفه على ممرّ الدّوران ، نمی بیند ، بلکه نیست و نخواهد بود .

۶ آرزومندی من خدمت خدّام ترا

چون جفای فلک و محنت من بسیار است

گوشم از گوهر الفاظ تو تا محروم است

۹ همچو الفاظ تو چشمم همه گوهر بار است

قد کان لی مشرب یصفو برؤیتکم

فکدّرتہ ید الأيام حین صفا

۱۲ الدّهر یکدح صرفه ویفوت فی صمّ الصّفا

والدّهر من عاداته تکدیر عیش قد صفا

هر جام مراد را که بر دست نهم

۱۵ گردون ز حسد خسی درو اندازد

این بود نقل اندکی از نامه ملاصدرا به میرداماد که از روی نسخه خطی متعلق

به دکتر اصغر مهدوی ، توسط محمد تقی دانش پژوه ، در مجله راهنمای کتاب ، ص

۱۸ ۷۵۷ تا ۷۶۵ ، سال پنجم ، مطابق آبان و آذر ۱۳۴۱ ، چاپ شده است .

۴- صورت کتابتی که افضل المدقّقین صدر المحقّقین شیرازی بنوّاب ثالث المعلّمین ،

استاد العلماء فی الخافقین نوشته اند :

۲۱ کنی شرفاً أنّی مضافٌ الیکم و أنّی بکم ادعی وأرعی وأعرف

إذا بملوکِ الأرض قومٌ تشرفوا فلی شرفٌ منکم أجلّ وأشرف

تا اشعه آفتاب وجود به مقتضی حکمت الهی بر صفایح ماهیات ممکنات فایض

شود [و] پرتو نور وجود حقیقی مر تعینات را عارض گردد ، لواحق خورشید فضل و
لوامع نیز خلق و کرم از سپهر ذات قدسی صفات بندگان نواب مستطاب ، فاکت جناب ،
۳ صاحب سر بر اقلیم کمال ، مسند نشین بارگاه افضال ، حلال مشکلات حقایق ، کشاف
معضلات دقایق ، چهره گشای جمال معانی ، مبین رموز آسمانی ، زیور چهره دانش
و بینش ، فهرست کتاب آفرینش ، مجموعه کمالات انسانی ، مرآت تجلیات الهی و کیانی
۶ [لامع و لایح باد] .

کامل الذاتی که ذات کاملش دارد فروغ

همچو عقل اول از نقص کمال منتظر

۹ الذی کشف قناع الامتناع من وجوه مخدرات الحقائق و المبانی ، ورشف بشفاه
التفکر لنقاع قلبه الزکی أنهار المعارف و المعانی ، رسام خطوط التحقیق علی حدود
الکتاب ، و قسام سهام الفیض علی جیوب قلوب اولی الألباب ، حادی عشر العقول ،
۱۲ حاوی الفروع و الاصول ، السید الامیر ، رئیس الحکماء ، و شیخ الفقهاء ، و استاذ الاساتذة
و معلم العلوم ، أشرف الأفاضل و الصدور ، و أشرق الأهلّة و البدور ، مهذب الکلام ،
کھف الأنام ، ملجأ الخواص و العوام ، مآل أهل الأيام ، کریم الشیم و الأخلاق ،
۱۵ شریف الأنساب و الأعراق . و لولا أن قیّض قضاء الله تعالی وجوده ، و قدر قدره
باحسانه الاجادة بهذا الوجود ، لکان یصبح عین حیات العلوم غایرة ، وظلت تجارة أهلها
فی سوق الکساد بايرة . فأطال الله أعمار المعالی بطول بقائه ، و اعمش عیون الأقالی بنور
۱۸ لقائه ، ما برحت أحداق الأشخاص شاخصة نحو جنابه ، و رقاب الأرباب خاضعة للتمرغ
علی بابہ . . .

این بود قسمتی از نامه ملا صدرا به میر داماد که اصل آن در کتابخانه « بریتیش

۲۱ میوزیوم » و عکس آن بشماره ۶۳۹۹ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است .

۵- هذه صورة مكتوب الذي كتب صدر الحکماء إلى ثالث المعلمین ، السید السند ،

الفاضل الکامل ، جامع المنقول و المعقول ، حاوی الفروع و الاصول ، فخر الحکماء

والمحققین ، صدر السّادات والمدقّقین ، سَمیّ خامس الأئمّة المعصومین ، میر محمد باقر الشهیر بداماد .

هو العليم

۳

قد شَرَّفَ الله أرضاً أنت ساكنها و شَرَّفَ النَّاسَ إِذْ سَوَّاهُ إِنْسَاناً

سلام الله و برکاته ، و تقدیس الله و تحیّاته علی مستودع حکمته ، الحافظ لشریعتہ .

اللّهم كما جعلته نوراً يهتدى به في ظلمات الطبيعة ، و ضياءً يتلألأ مصباحه لسالكى طريق الحقيقة ، و دليلاً لا يخذل برهانه ، و حقاً لا يخذل أعوانه ، و حبلاً وثيقاً عروته ، و جبلاً منيعاً ذروته ، فاحرس للاسلام و المسلمين رفيع حضرته ، و أفض على أرباب الفضل و الافضال سجال مرحمته ، و مدّ على أصحاب العلم و الكمال رأفته ، حتّى يحوز من المنى غاياتها ، متلقياً بيمينه راياتها .

وهو السيد الأجد الأكرم ، والرئيس المطاع المفخم ، بل سلطان أعظم السّادات والنقباء في العالم ، مطاع أفاخم الكبرآء بين الامم ، معمار قلوب الأفاضل ، معيار عيون الفضائل ، المسطور نعتة على صحائف الأيّام والليالي ، المشهور وصفه بين الأكابر والاعالي ، سيّد المحقّقين و سند المدقّقين ، فخر الرّؤساء والمعلّمين ، قدوة الفقهاء والمجتهدين ، وارث علوم الأنبياء والمرسلين ، استاد البشر ، العقل الحادى عشر ، علامة علماء الزّمان ، واسطة عقد اساطين المتألهين من نوع الانسان ، عون الضّعفاء والمساكين ، غوث الفقراء والسّالكين ، سَمیّ جدّه المعصوم ، باقر علوم الأولين و الآخرين ، صلوات الله عليه و آياته اجمعين ، لازالت آذان الأماثل سمیعة لجواهر عباراته ، وأعناق الأكابر مطیعة لبرواهر إشاراته ، إلى يوم القيام . . .

(نقل از مجموعه شماره ۵۳۷ عمومی که در ذیل شماره ۵۹۰ «رساله در اثبات

نبوت» از ابن سینا، حکمت خطی، در فهرست آستان قدس، ج ۴ ص ۱۰۹، معرفی شده است)

۶- در سؤال رساله «تنازع الزوجین فی مقدار المهر» از میر داماد چنین آمده است:

«سیدنا وسندنا ومولانا ومقتدانا، سید العلماء المحققین ، سند الفضلاء المدققین ،

سلطان الحكماء المتألهين ، برهان العقلاء المتبحرين ، عصام الفقهاء المتمهرين ، عروة الاسلام و قدوة المسلمين ، حجة الايمان و اسوة المؤمنين ، اسناد اهل الحق و اليقين ، استاذ اساتدة الخلق اجمعين ، وارث علوم الانبياء والمرسلين ، خاتم المجتهدين ، اعلم المتقدمين والمتأخرين ، أفضل الأولين و الآخرين ، آية الله في العالمين ، فحل الفحول ، امام العقول ، رأس الفئة الهادية ، كبش الفرقة الفاجية ، عارف أسرار الحقائق ، كاشف استار الدقائق ، مبين رموز المسالك و المسائل ، مكمل علوم الأواخر و الاوائل ، ناقد الفلسفة اليونانية ، صاحب المعرفة الربانية ، مقوم العلوم البرهانية ، متمم الصناعات الميزانية ، معلم الحكمة اليمانية الايمانية ، شمس الخافقين ، ثالث المعلمين ، بل المعلم الأول لو كشف الغطاء في البين و جرد القول عن المين ، ملاك تمام العلم و الحكمة على الوفاق ، نظام قوام الفقه والدين بالانفاق ، محي مراسم آباءه الطاهرين ، سمي خامس اجداده المعصومين ، محمد باقر علوم الاولين و الآخرين ، خلد الله تعالى على وسادة الافادة و الافاضة و الهداية و الحماية ، عماداً للاسلام و عموداً للدين ، و ابده على مسند العلم و الحكمة و الارشاد والاجتهاد ، مناراً سبيل الايمان و منيراً لمحجة اليقين . » (آستان قدس ، شماره ٢٢٨ فقه خطي) .

٧- وصيت نامه ميرداماد

ويشهد عبد الله ، الضعيف النحيف ، الضئيل الدليل ، محمد بن علي باقر الداماد الحسيني : أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، الهاً واحداً أحداً فرداً صمداً قدوساً ، لم يتخذ في عزّ جلّالته صاحبةً ولا ولداً ، ولا ارتقب في صنع فعاله عاقبةً ولا أمداً .
و أن صفو الورا و ناخلة البرايا محمد بن عبد الله و رسوله و بعثه و سفيره ، و أن قرم الاصفياء و يعسوب الاوصياء ، سيد المسلمين و اسوة الصديقين ، أمير المؤمنين علي بن ابي طالب ، عبد الله و وليّه و منتصاه و صفيه ، و أن الأوصياء الطاهرين من ولد علي و

فاطمه : الحسن والحسین و علی بن الحسین و محمد بن علی و جعفر بن محمد و موسی بن جعفر و علی بن موسی و محمد بن علی و علی بن محمد و الحسن بن علی و الحجة الخلف الصالح ، القائم بأمر الله ، المرتقب لاعلاء كلمة الله ، ستمی رسول الله و کنیه ، أئمة و ولایة و حجج . و أن الموت حق ، و القبر حق ، و مسائله منکر و نکیف فی القبر حق ، و البعث حق ، و النشور حق ، و الحساب حق ، و اکتساب حق (؟) ، و الوقوف حق ، و تطائر الكتب حق ، و انطاق الجوارح حق ، و الوقوف بین یدی الله عزوجل للحساب حق ، و الجنة حق ، و النار حق ، و ان الساعة آتیة لا ریب فیها و أن الله یبعث من فی القبور . و أن الله سبحانه هو الأول و الآخر ، منه البدو و الیه المصیر .

أما بعد ، غرض از تنمیق این صحیفه صحیحہ شرعیّه آنست که وصی شرعی خود گردانیدم سیادت و افادت پناه ، أعزّ أولاد روحانی ، امیر سید احمد ، و افادت و افاضت پناه نوراً محمداً اصفهانی کمالی ، و افادت پناه فقاهت دستگاه شیخ محمد سعید ؛ و شیخ محمد سعید نزد من اهمّ است ، که چون داعی حق را لبیکک اجابت گویم مبلغ پنجاه تومان تبریزی از متروکات من در حج و نماز و روزه من صرف نمایند . و ثلث متروکات و مخلفات من از کتاب و غیره مما یطلق علیه اسم الشیء فی سبیل الله صرف کنند . و مبلغ سی تومان تبریزی بمعنته من مسمّاة « زهره » دهند و مبلغ سی تومان موصوف بحاجی نوروز دهند . و بیست تومان بملا طالب .

و یرد کتابخانه در منزل اینجانب واقع در « شیخ یوسف بنا » که در دار السلطنه اصفهانست ملک « زهره » مذکوره است .

و یردی که حاجی نوروز در آن می باشد بالا و پائین از وی باشد . و باقی خانه ملک فرزند اعظم « امّ البقا » باشد . و مسمّاة « زهره » مزبوره امین است ، قول او را معتبر دانند ، و احدی را برو حرقی نباشد .

فن بدله بعد ما سمعه فانما إثمہ علی الذین یدّونہ . و حرّری حایر الحسین ، علیه السلام ، یوم الاثنين ، بیستم شهر شعبان المعظم ، سنة اربعین بعد الالف . « مجموعه »

خطی ، شماره ۱۰۷۹ دانشگاه در ۲۲ سطر ، ص ۲۷۹) .

نسخه‌های خطی تعلیقات منطقیه میرداماد

- ۳ ۱- تعلیقه حکمة الاشراق ، به فارسی ، این تعلیقه جواب نامه امیر ابوالحسن است درباره عبارتی از حکمة الاشراق که گمان تناسخ در آن می‌رفته است ، و عبارتی از حی بن یقظان ابن سینا و شرح حکمة الاشراق قطب شیرازی در اینکه منطق عین خراشه است نسخه‌های آن : کتابخانه مجلس شورای ملی ، تهران ، مجموعه شماره ... ص ... و کتابخانه مدرسه عالی سپه سالار ، تهران ، مجموعه شماره ۲۹۱۹ ، ورق ۱۴۸ .
- ۹ ۲- تعلیقه انموذج العلوم . این تعلیقه بحثی است درباره مسأله نهم انموذج العلوم دوانی در منطق که آیا تصور مفید تصدیق است یا علت آن . نسخه آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است ، مجموعه شماره ۲۱۴۴ . ص ۲۱۳-۲۱۵ بخط میرداماد در تاریخ شوال ۹۹۲ (به قرینه تعلیقه بعدی) .
- ۱۲ ۳- تعلیقه شرح عضدی بر مختصر الاصول حاجی . در مبحث دلالات لفظیه و عقلیه . نسخه آن در دانشگاه است ، مجموعه ۲۱۴۴ (دستور) ص ۲۲۱ بخط میرداماد در شوال ۹۹۲ .
- ۱۵ ۴- تعلیقه فی أن الحمل دلیل الوجود الذّهنی . نسخه دانشگاه . مجموعه ۲۱۴۴ ص ۲۱۶ بخط میرداماد در همان تاریخ باید باشد .
- ۱۸ ۵- فحص تحقیقی «حل مغالطة الاستلزام» نسخه آستان قدس . مجموعه ۱۰۲۴ حکمت خطی ص ۱۰ . معلوم نیست این تعلیقه را میرداماد بر کتابی نوشته بوده ، یا مستقلاً انشاء کرده است .
- ۲۱ ۶- شبهة الاستلزام المنقولة عن ابن کونة . نسخه کتابخانه سپه سالار ، مجموعه ۱۹۱۹ ، ورق ۱۴۷ . نویسنده آن از شاگردان میرداماد بوده است .
- ۷- حل مغالطة ابن کونة . نسخه مجلس ، مجموعه ۲۵۱ ، ش ۶ ، آستان قدس ، مجموعه ۲۵۱ منطق خطی . (فهرست ، ج ۴ ، ص ۳۸۹)

فهرست مطالب تعليقات منطقيه ميرداماد

	٢٨٩	١- تعليقه حكمة الاشراق (مكاتبه به امير ابوالحسن)
٣	٢٩٣	٢- تعليقه انموذج العلوم دواني
	٢٩٧	٣- تعليقه الشرح العضدي على مختصر اصول الحاجي
	٢٩٩	٤- تعليقه في أن الحمل دليل الوجود الذهبي
٦	٣٠٠	٥- فحص تحقيق (حل مغالطة الاستلزام)
	٣٠٣	٦- شبهة الاستلزام لابن كمونة و جوابه
	٣٠٥	٧- حل مغالطة ابن كمونة

شرح ابیات سبعة طوسی از قاینی

(صفحات ۳۲۰-۳۱۱)

در نخستین کنگره^۱ ایرانشناسی دانشگاه تهران (۱۱-۱۶ شهریور ۱۳۵۰) درباره^۲ یکی از حکماء ایرانی سده^۳ ۱۱ ایراد سخنرانی نموده و مقاله^۴ مبسوطی در گزارش احوال و آثار و افکار او تنظیم کردم.

حکیم مزبور بنام « میرزا ابو جعفر کافی بن محتشم بن عمیدالملک بن نظام الدین شهنشاه قاینی » است که معاصر با شاه عباس صفوی و « در زمان خود میان فضلاء^۵ مانند شیخ بهاء الدین محمد عاملی مشهور بوده است^۶ » « وی عموی محتشم قاینی پسر میرزا هادی از شعراء قاین در اواخر قرن ۱۱ یا اوائل قرن ۱۲ می باشد^۷ ».

قاینی از شاگردان میر ابو القاسم فندرسکی^۸ و معزالدین محمد بن تقی الدین محمد حسینی اصفهانی است^۹ و^{۱۰}.

۱- تذکره نصرآبادی ۱۹۱.

۲- ریحانة الادب ۴۷۸/۳.

۳- متوفی در ۱۰۵۰ (رك : ریحانة الادب ۲۲۲/۳).

۴- این دانشمند از شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی (سده ۱۰) بسال ۹۲۸ موفق

به دریافت اجازه گردید (رك : الذریعة ۱۳۵/۱ بنقل از فهرست کتابخانه مرکزی ۲۲۶/۸)

۵- رك : التسهیل قاینی پایان فن چهاردهم.

- با مطالعه آثار علمی این دانشمند می توان پی برد که وی محقق با ارزش بوده ،
 معهذ نویسندگان کمتر از او یاد نموده اند ، و جز چند سطر فوق گزارش و ترجمه ای از
 احوال او در کتابها دیده نمی شود ، و نگارنده در ترجمه احوال او مطالب مبسوطتری
 ۳ در مقاله کنگره ایرانشناسی تنظیم نموده ام که در آن از آثار علمی این حکیم استفادت
 کردم .
- قاینی در کتاب « التسهیل » خود آورده که پدرش کتاب مبسوطی بنام « هادی
 المسترشدين » دارد که در آن عدد ائمه دوازده گانه را با عدد نقبای بنی اسرائیل تطبیق
 کرده است ، و کتاب مزبور در عبادات می باشد .
- و نیز در خاتمه فن سیزدهم همین کتاب برخی از سخنان شاه عباس را آورده و این
 فن را بسخنان او خاتمه می دهد ، و شاه مذکور را در پایان فن چهاردهم (فصل چهاردهم ،
 مقاله دوم) اعدل و اعقل ملوک و پادشاهان معرفی کرده ، و از شیخ بهائی گونه ای یاد
 می کند که می رساند مورد مشورت شاهنشاه صفوی بوده است .
 ۱۲
- قاینی دارای طبع موزونی بوده و منظومه ای دارد که در بررسی آثار او گزارش
 خواهد شد .

آثار و مؤلفات قاینی

۱۵

الف - بخش فارسی

۱- اسرار الآیات - یا -

- مقاله در چگونگی پیدایش غرایب و عجایب و شگفتیهای گیتی :
 ۱۸ این مقاله به فارسی و درباره خوارق عادات و امور شگفت انگیز از قبیل معجزات
 و کرامات و اخبار از مغیبات و جز آنها است که از رهگذر حکمت و فلسفه راجع به آنها

۲ بحث کرده ، و در آن از نبوت مجهول ارسطو^۱ و سخن « نبی کامل و حکیم فاضل زرادشت در کتاب زند » و اسکندر افرودیسی و رساله^۲ فیض الهی و ابو عبدالله محمد رازی و ما بعد الطبیعه و فلسفه^۳ اولای ارسطو یاد کرده است . و نیز نامه^۴ فلسفی استادش معزالدین اصفهانی سابق الذکر را در باب دوازدهم این مقاله آورده است .

۶ مقاله^۵ مذکور در شانزده باب و خاتمه ترتیب یافته ، و در خاتمه شرح داده است که باید این مقاله را بعد از علوم حکمت خواند .

۹ تنها نسخه^۶ آن بخط مؤلف بسال ۱۰۲۶ ، و پنجمین رساله^۷ مجموعه^۸ شماره ۸۳۴ از نسخه های خطی کتابخانه^۹ دانشکده^{۱۰} الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران است و از برگ ۸۳ پ آغاز و به برگ ۱۲۹ پ انجام می گیرد .

۲- مقاله فی بیان حال المعاد - یا -

۱۲ مقاله در بیان حال معاد نفوس و شرف و خساست و تفاوت آنها در انواع سعادات . این مقاله نیز به فارسی است ، و چنانکه مؤلف در فصل اول یادآور می شود در صدد بیان معاد جسمانی نیست ، چون عقل قادر به اثبات آن نمی باشد ، و در فصل نهم بندی از رساله^{۱۱} « نفس » ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی به فارسی ترجمه شده است .

۱۵ مقاله^{۱۲} مزبور در پانزده فصل (بدون عناوین علمی) ترتیب یافته ، و قایمی آنرا در حدود ۱۰۲۶ ساخته است .

نسخه^{۱۳} منحصر این مقاله بخط مؤلف چهارمین رساله^{۱۴} مجموعه^{۱۵} شماره ۸۳۴ د نسخه های خطی کتابخانه^{۱۶} دانشکده^{۱۷} الهیات می باشد ، گ ۲۵ پ - ۸۳ پ .

۳- خردنامه

قایمی را دیوانی است به نام « خردنامه » که در آن به « کافی » تخلص می نمود ، و علامه

۱- مؤلف ، روایت : « ان ارسطوطالیس کان نبیاً فجعله قومه » را در این مقاله

حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی از این منظومه یاد کرده است^۱، ولی تاکنون نسختی از آن بدست نیامده. و ما بعنوان نمونه چند بیت زیر را از خردنامه^۲ او می آوریم:

یکی پرسید از یثرب ز صادق	که ای ذات تو چون قرآن ناطق
چه فرمائی در این سیر کواکب	چه بسیار است مردم را مذاهب
چنین فرمود آن معصوم اقدس	که آن دانش نشد مفهوم هر کس
از آن دانش نشد ظاهر جز اندک	خفیاتش نشد مفهوم و مدرک
بجز آنان بجا صاحب زمانند	حقیقت فعل انجم را بدانند

۴- شرح ابیات سبعة خواجه طوسی در مراتب موجودات

[مقاله ای که از نظر خوانندگان می گذرد]:

خواجه طوسی ضمن هفت بیت شعر فارسی مراتب موجودات را بیان کرده، و بر اساس تقسیم موجود به واجب و ممکن، و تقسیم ممکن به جوهر و عرض، و بالاخره استنتاج مقولات عشر از این تقسیم باین نتیجه می رسد که واجب، نه جوهر است و نه عرض.

قائمی این هفت بیت را تحت عنوان «البیت، التفسیر» با بیانی کوتاه گزارش نموده است، و در آن از کتاب «عقل» فارابی و «شفا» ی ابن سینا یاد کرده، و از ابونصر فارابی به «خواجه ابونصر حکیم دوم» تعبیر کرده است.

نسخه منحصراً این مقاله کوتاه بخط مؤلف، و دومین رساله مجموعه شماره ۸۳۴ د خطی کتابخانه دانشکده الهیات می باشد، گ ۳۵ پ - ۴۰ ر.

چون نسخه دیگری از آن بنظر نرسیده است، قهراً تصحیح و مقابله آن متنی است، جز اینکه نگارنده مشاهده نمود که برخی از کلمات، ناخوانا و یا از رسم الخط

۱- الذریعه جزء سوم از جلد نهم ص ۹۰۳.

۲- این اشعار در برخی از صفحات التسهیل بخط قائمی دیده شده است.

معمول دور بوده ، و ناچار به اصلاح یا توضیح گردید ، و ضمناً برخی از مآخذ مقاله را نیز مشخص نمود .

۳

ب = بخش عربی

۵- اسرار العبادات

این مقاله به عربی است ، و دربارهٔ حقیقت نماز و انواع و اقسام آن و در حکمت و مقدار نفع و غرض نماز بحث کرده ، و در شش فصل و خاتمه تنظیم شده است . و در آن از اسرار حج و زیارات نیز سخن رفته ، و از فصل دوم آن استفاده میشود که مؤلف دارای رسائل حکمی متعددی بوده ، و این مقاله را بسال ۱۰۲۶ در جبال قاین ، پس از آن رسائل حکمی ساخته است . ۶

تنها نسخهٔ این مقاله نخستین رسالهٔ مجموعهٔ شماره ۸۳۴ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات می‌باشد ۱ پ - ۳۵ پ . ۹

۱۲- ۶- الاسرار فیما اعتقدته من المسائل المختار

قائمی در این اثر آراء شخصی خود را در مسائل حکمی آورده ، و در پایان رسالهٔ «الشجرة الطيبة فی اثبات الحركة» خود از آن یاد کرده است . و تاکنون نسخه‌ای از آن بنظر نگارنده نرسیده . ۱۵

۷- التسهیل

این کتاب به عربی و در پانزده فن است :

۱۸ منطق ، طبیعی ، کیمیا ، فلاحات ، طب ، تعبیر ، حساب ، هیئت ، موسیقی ، احکام سماوی ، طلسمات ، الهیات ، اخلاق ، سیاسات ، عبادات شرعی و اسرار و رموز آن .

۲۱ هر فن شامل چند مقاله و هر مقاله نیز در چند فصل است . در پایان مقالهٔ ششم فن دوازدهم آمده که مؤلف آنرا در غرهٔ ج ۲/۱۰۲۹ ، آغاز کرده ، و فن چهاردهم را در قهستان بسال ۱۰۲۹ بانجام رسانده است .

این کتاب که نسبتاً مفصل است تنها نسخه آن بخط خود مؤلف در سه مجلد به شماره های ۱۷۷۹، ۱۷۸۰ و ۱۷۸۱ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۸- الشجرة الطيبة فی اثبات الحركة

قائمی آنرا بنام میرزا ابوطالب رضوی در چهار فصل و خاتمه در بحث از حرکت ساخته، آراء و عقائد فلاسفه بزرگ را بدون هیچگونه اظهار نظری در آن آورده، و آراء شخصی وی را رد و قبول آراء فلاسفه را در مورد حرکت، به کتاب «الاسرار فیما اعتقدته من المسائل المختار» احاله نموده است.

دو نسخه از این رساله: یکی در کتابخانه مدرسه سپهسالار شماره ۲۱۲۹/۸۱، و دیگری بخط شکسته نستعلیق فریدالدین محمد بسال ۱۰۸۵ مشاهده شده است که این اخیری بیست و دومین رساله مجموعه شماره ۲۴۲ ب نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات می باشد، گ ۷۹ پ - ۸۵ پ.

۹- مقالة فی العاقل والمعقول - یا -

المستورة

قائمی در این رساله، مباحث مربوط به اتحاد عقل و عاقل و معقول را بنام استادش^۱ در پنج فصل و خاتمه در ۱۰۲۶ ساخته، و این مقاله روی هم رفته شرح و تفسیر بخشی از حکمت خالصة^۲ ارسطو می باشد، قائمی در پایان آن خطاب به استاد خود می نویسد: اگر این تفسیر را مطابق رأی ارسطو یافتی، مرا آگاه کن، تا تمام کتاب حکمت خالصة^۳ ارسطو را تفسیر نمایم.

نسخه ای از این رساله بخط مؤلف جزء مجموعه شماره ۸۳۴ و نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات می باشد، ۴۱ پ - ۵۰ پ.

* * *

۱- گویا شیخ علی بن محیی الدین جامعی عاملی، ویا میرفندرسکی است (هامش نسخه)

منابع و مآخذ

- آثار و مؤلفات قاینی ، کتابهای خطی شناسانده شده^۱ در مقدمه .
- ۲ بحار الانوار ، مجلسی دوم (محمد باقر) چاپ سنگی ۱۳۰۵ هـ ق .
- نذکره^۲ نصر آبادی ، میرزا محمد طاهر نصر آبادی اصفهانی چاپ ۱۳۱۷ هـ ش .
- الذریعة الى تصانیف الشيعة ، حاج شیخ آغا بزرگ طهرانی جزء سوم جلد نهم .
- ۶ ریحانة الادب ، محمد علی تبریزی جلد سوم چاپ ۱۳۲۸ هـ ش .
- الشفاء ، ابن سینا چاپ سنگی ۱۳۰۳ .
- فهرست کتابخانه^۳ مرکزی دانشگاه تهران ، محمد تقی دانش پژوه ، مجلد هشتم .
- ۹ هامش نسخه ، میر ضیاء الدین علوی .

فوائد منظومه یا الأرجوزة فی المنطق

(صفحات ۳۵۵-۳۲۱)

- ۳ بیان مطالب علمی و ادبی و نظایر آنها بصورت نظم در شعب مختلف ، از لغت و تاریخ گرفته تا کلام و عرفان معمول بوده ، و منطق در این قسمت بهره کافی داشته است .
- ۶ مشهورترین منظومه‌ها در منطق ، منظومه حاج ملاهادی سبزواری رحمه الله ، بنام « لثالی منظمه » است که فعلاً جزء کتب درسی ، مخصوصاً برای محصلان علوم دینی است منظومه‌های متعدد دیگری نیز در این زمینه پرداخته‌اند . در الذریعه ، تنها در ذیل « ارجوزه » بیست و سه منظومه ذکر شده است .
- ۹ ما از آن جهت ارجوزه را برای تصحیح و چاپ انتخاب کردیم که اولاً با چاپ آن خدمتی به عالم علم شده باشد . و ثانیاً ، گذشته از اینکه بطور کلی حفظ کردن مطالب منظوم آسانتر از منثور است^۱ ؛ این منظومه روانی و سهولت خاصی دارد که با قرائت یکی دو مرتبه آن کاملاً درک می‌شود . و در عین حال نه بسیار مفصل است و خسته کننده و نه زیاد مختصر و مغل . و ثالثاً دسترسی بدان بی درد سر می‌بود .

این ارجوزه در اواخر نیمه اول قرن دوازدهم هجری قمری تنظیم شده^۱ و نام آن همانطور که در اواخر کتاب ذکر شده «فوائد منظومه» است^۲.

۳ ناظم آن ، چنانکه در بیت بیستم آمده سید محمد رضا اعرج یا اعرجی است^۳.

از این کتاب در تألیف عظیم الشان «الذریعة الی تصانیف الشیعة» در حرف ف^۴ بعنوان «الفوائد المنظومة» یاد شده ، ولی از مؤلفش ذکری بمیان نیامده است .

۶ در مراجع دیگر هم شرح حالی از وی دیده نشد .

نسخه خطی که ما از روی آن استنساخ کردیم متعلق به کتابخانه شریف آستان

قدس رضوی (ع) است که در ضمن کتب خطی به شماره ۸۸۳۱ ثبت شده ، و قبلا در

۹ تملک استاد محترم دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، جناب آقای مدیر شانه چی

بوده است .

(ضمناً بدین وسیله از جناب آقای کتابداری مدیر محترم کتابخانه آستان قدس که

۱۲ نسخه مزبور را در اختیار من گذاشتند سپاسگزاری می کنم) .

از این نسخه بعنوان «اصل» یاد می کنیم .

در الذریعة نسخه دیگری یادداشت شده است : «... و یوجد عند السید محمد

۱۵ علی بن المیرزا باقر التبریزی ، بالخط النسخ الجید»^۵

متأسفانه جز نسخه آستان قدس ، که دارای غلطهای کتابتی متعدد است نسخه

دیگری در دسترسمان نبود، در این نسخه گاهی کلمه صحیح بعنوان نسخه بدل در حاشیه

۱۸ نوشته شده است . ما آنجا که ممکن می بود و فرصت اجازه می داد غلطها را اصلاح کرده ،

۱- رج : ص ۳۵۴ ح ۸

۲- رج : ص ۳۵۴ س ۱۲

۳- رج : ص ۳۲۴ س ۱۲ و حاشیه آن .

۴- رج ۱۶ ص ۳۶۱

۵- رج : ج ۱۶ ص ۳۶۱

غالباً فقط کلمهٔ صحیح را (چه موجود در نسخه ، و چه به تشخیص خودمان) ضبط نموده
از ضبط کلمهٔ غلط خودداری کرده ایم . گاهی هم محتمل الصّحّه را در متن و نسخه بدل را
در حاشیه نوشته ایم ، و در بعضی موارد ، برعکس ، کلمهٔ نسخه بدل را که بنظرمان
صحیحتر بوده در متن ، و کلمهٔ متن را در حاشیه قرار داده ایم . کلماتی هم هست که مشکوک
بنظر رسید ، آنها را با علامت سؤال (?) مشخص کرده ایم .

این منظومه دارای ۴۴۸ بیت و مشتمل بر همهٔ ابواب کتب منطقی می باشد ، و ابواب
واصول و مباحث آن تقریباً موافق کتاب شمسیه شمس الدین صاحب دیوان است . تغییری
که در اثر ضرورت شعری پیش می آید کمتر در آن دیده می شود . در آخر بسیاری از
ابیات ، و گاهی در آخر مصراعها الف اطلاق ، و گاهی الف مبدل از نون تأکید خفیفه^۱
دیده می شود .

در پاورقیها الف اطلاق را با علامت اط (: الف اطلاق) ، و الف بدل از نون
تأکید را با علامت ات (الف بدل از نون تأکید : الف تأکید) یادداشت می کنیم .
در خطبهٔ کتاب براءت استهلال (وهی أن یأتی النّاطم ، أو النّاتر ، فی ابتداء کلامه
بما یدلّ علی مقصوده منه ، بالاشارة : لا بالتصریح)^۲ ، فراوان وجود دارد .
عناوین را که ما اضافه کرده ایم با حروف سیاه مشخص شده است .
ص . اختصار صفحه ، ح . اختصار حاشیه و خ ل علامت نسخه بدل است .

۱- در الفیه ابن مالک : « و أبدلنها بعد فتح ألفا و قفا کما تقول فی قفن قفا »

(: تبدیل کن آن (نون تأکید) را به الف ، در حال وقف ، چنانکه در قفن ، گویی « قفا » .

رج : مبحث نون تأکید از کتاب بهجة المرضیه (: میوطی) چاپ عبدالرحیم .

۲- سید احمد هاشمی بک ، جواهر البلاغه ، ص ۴۲۰ ، مصر ، طبع ۱۱۰ .

فهرست مطالب فوائد منظومه

۳۲۷	مقدمه در تقسیم علم به تصور و تصدیق ، بدیهی و کسبی	
۳۲۸	تعریف منطق ، موضوع منطق	۳
	مقاله اول در مفردات معرف ، در الفاظ ، انواع دلالت ، مفرد و مرکب	
۳۲۹	اسم کلمه و ادات	
۳۳۰	مشترك و منقول ، حقیقت و مجاز ، مترادف و متباین	۶
۳۳۰	در معانی مفرده ، کلی و جزئی	
۳۳۱	نسب اربع ، جزئی اضافی	
۳۳۲	کلیات خمس ، کلی طبیعی و منطقی و عقلی ، جنس قریب و بعید	۹
۳۳۳	نوع حقیقی و اضافی ، ترتب کلیات ، فصل قریب و بعید	
۳۳۴	فصل مقوم و مقسم ، خاصه شامل و غیر شامل ، عرض عام	
۳۳۵	معرف و اقسام آن	۱۲
۳۳۶	بیان قضیه ، قضیه حملیه	
	اقسام قضیه حملیه بحسب وجوه موضوع ، قضیه معدوله و محصله ، در	
۳۳۷	موجهات و مقابل آنها	۱۵
۳۳۹	در قضایای شرطیه	
۳۴۰	در احکام قضایا ، در تناقض ، شرایط تناقض	
۳۴۱	در عکس مستوی	۱۸
۳۴۳	در عکس نقیض	
	در قیاس و انواع و احکام آن ، در اقسام حجت ، در قیاس	
۳۴۴	اقترانی حملی	۲۱
۳۴۵	تعریف اشکال اربعه ، شروط و ضروب نتیجه ، اشکال اربعه	

	۳۴۷	ضابطة الشروط
	۳۴۸	در محتلفات
۲	۳۵۰	در اقترانی شرطی ، در قیاس استثنائی
	۳۵۱	در لواحق قیاس ، در صناعات خمس
	۳۵۲	اجزاء العلوم
۶	۳۵۴	پایان ارجوزه

الرسالة المحیطة بتشکیکات فی القواعد المنطقية

(صفحات ۳۹۵-۳۵۷)

- ۳ از آغاز راه یافتن معارف یونانی به حوزه‌های علمی اسلامی ، منطق نیز مانند دیگر علوم اوائل در معرض ردّ و قبول و اظهارنظرهای مختلف و گوناگون دانشمندان دینی قرار گرفت . گروهی عنایت به منطق را خطری بزرگ در راه عقائد ایمانی دانستند و عده‌ای دیگر آنرا یکی از وسائل تایید و تقویت معارف دینی شمردند . البته علی‌رغم این گفتگوها ، منطق راه خویش را بدنیای اسلام باز کرد و بعنوان علمی آلی و دانشی مساعد و مناسب بخدمت دیگر علوم اسلامی در آمد . ولی نتیجه آنهمه ردّ و قبولها و
- ۹ قیل و قالها و مباحثات ، تألیف کتب بود که مطالعه آنها برای آگاهی از تاریخ تطور علم منطق در جهان اسلام ضروری است . و هر چند بیان آراء و عقائد مخالفان و موافقان این علم و ذکر کتب و آثار آنها البته از عهده این مقاله خارج است ، ولی در مورد کتابهایی که مخصوصاً در ردّ و نقض بر منطق نوشته شده است تنها برای نمونه می‌توان از کتابهای «الرد علی اهل المنطق» نوبختی (نقل از حاشیه ص ۱۴۸ التراث الیونانی) و «النقض علی المنطق» و «نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق الیونان» ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸) و «صون المنطق
- ۱۲

- والكلام عن فن المنطق والكلام سيوطي» (م ۹۱۱ یا ۹۱۰) و «كسر المنطق» ابوالنجا نام بُرد^۱.
- گذشته از این اختلاف اساسی در اصل علم منطق، مسأله دیگری که در تاریخ این دانش قابل توجه و دقت است، مباحثات و مناظرات، ورد و انکارهای فراوانی است که در مسائل منطقی پیش آمده است و آن نیز سابقه‌ای بسیار طولانی و مفصل دارد و کتب منطقی موجود ما سرشار از این مباحثات است. اشکالها و ایرادها و تشکیکها والقاء شبهه‌هایی که علماء این فن در هر یک از مسائل منطقی عنوان کرده، و برای هر یک از آنها پاسخهای دقیق و مناسب یافته و ذکر نموده‌اند آنقدر پر و فراوان است که بعضی از آنها خود بصورت کتاب و رساله‌ای مستقل^۲ و جداگانه درآمده است و مطالعه آن حکایت از امعان نظر و علاقه عمیق بسیاری از دانشمندان اسلامی نسبت بمسائل منطقی و فکری می‌کند.

- رساله مورد بحث ما نیز یکی از همان رسائلی است که مؤلف صاحب نظر آن بادقت هرچه بیشتر به طرح تشکیکات گوناگون منطقی و پاسخ آنها پرداخته و تحقیقاتی از خود بر آن افزوده است. نام این رساله: «رسالة محيطة بتشكيكات في القواعد المنطقية مع تحقیقاتها» و مؤلف آن عبدالله جیلانی است.
- نگارنده در مراجعه‌ای کوتاه و ناتمام به کتب تذکره و تراجم موجود و در دسترس به نام و شرح حال تفصیلی مؤلف رساله برخورد نکرد. در تنها کتابی که از شیخ عبدالله گیلانی، نامی بمیان آمده کتاب تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان^۳ است.
- در ص ۴۲۰ و به شماره ۷۲۲ این کتاب به نقل از تاریخ حزین چنین آمده است «شیخ

۱- برای آگاهی بیشتر در این زمینه به مقاله «موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل» نوشته گل‌دزبهر در کتاب «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» تألیف و ترجمه عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۶۴ رجوع کنید.

۲- تذکرة القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان. چاپ دوم ۱۳۴۸. مؤلف سید

مصلح‌الدین مهدوی. ناشر کتابفروشی ثقفی اصفهان.

- عبدالله گیلانی فاضل تحریر بغایت ستوده خصال بود . در اواخر عهد صفویه در اصفهان وفات یافته است .» در کتاب تاریخ احوال حزین^۱ نیز بنام دو عبدالله برخورد می‌کنیم که یکی جدّ خود شیخ محمد علی حزین است که در دیباچه کتاب ، آنجا که حزین نام و نسب خویش را یاد می‌کند ، از او نام می‌برد و دیگری در ص ۱۸۹ این کتاب است که حزین در ضمن بیان سفر خود باصفهان می‌گوید : « مجملّاً از طهران باصفهان آمدم ، و آن شهر معظم را باوجود بودن پادشاه بغایت خراب دیدم ، و از آنهمه مردم و دوستان کمتر کسی باقی مانده بود و در آنوقت مولای فاضل ملا محمد شفیع گیلانی که پیش مذکور شد باصفهان آمده شیخ الاسلام بود و همانجا رحلت کرد ، و در آن شهر بود فاضل تحریر شیخ عبدالله گیلانی که بغایت ستوده خصال و از دوستان من بود و چندی قبل از این در گذشت .» با توجه به عبارات بالا این شیخ عبدالله گیلانی دولت حزین و معاصر مولا شفیع گیلانی و وفات او قبل از تاریخ فوت حزین (۱۱۸۱ هـ ق) و حتی پیش از تاریخ نگارش کتاب او یعنی سال ۱۱۵۴ هـ ق است . باقرائین موجود در رساله احتمال می‌رود که مؤلف آن همین شیخ عبدالله گیلانی باشد زیرا آنچه مسلم است زمان تألیف رساله پس از روزگار محقق دوانی و صدرالدین محمد (دشتکی) و سید فخرالدین سماکی (محقق فخری) است برای اینکه مؤلف در چند جای رساله از این سه دانشمند نام برده و حتی در دنبال اسم سید فخرالدین و محقق دوانی جمله (طاب ثراه) را یاد کرده است و با توجه به تاریخ درگذشت^۲ این دانشمندان و نیز تاریخ کتابت رساله که « در ۲۵ شعبان المعظم ۱۲۴۴ هـ ق اتمام تحریر یافته است ، چنین به نظر می‌رسد که مؤلف می‌بایست در فاصله^۳

۱- تاریخ احوال حزین ، تألیف شیخ محمد علی حزین ، چاپ لندن ۱۸۳۱ م .

۲- تاریخ درگذشت دوانی را به اختلاف از ۹۰۲ تا ۹۲۸ ذکر کرده‌اند و وفات

صدرالدین ، در صبح روز جمعه ، دوازدهم رمضان سال ۹۲۰ بوده است . سماکی نیز از علماء اوائل قرن یازدهم و یا اواخر قرن دهم هجری و استاد میرداساد (م ۱۰۴۱ هـ ق)

است . (ریحانة الادب)

نیمه دوم سده دهم تا پایان قرن دوازدهم و احتمالاً اوائل قرن سیزدهم، می زیسته باشد و در این فاصله ما به نام شیخ عبدالله گیلانی دیگری غیر از همین شخصیتی که حزین از او نام برده است، تاکنون برنخورده ایم و بنابراین احتمال آنکه مؤلف رساله ما همین شیخ عبدالله دولت حزین و معاصر ملا محمد شفیع گیلانی باشد چندان نادرست نیست. والله اعلم بالصواب.

باری متن این رساله شامل ۴۴ تشکیک است که مؤلف پس از طرح هریک از آنها به پاسخ دقیق پرداخته است. این تشکیکات در دو باب کلی تصورات و تصدیقات که خود موضوع علم منطق است مطرح گردیده، و هریک از این دو باب درست ۲۲ تشکیک را شامل است.

اهم تشکیکات و پاسخ تحقیقی آنها در باب تصورات عبارتست از:

بحث درباره تصور و تصدیق و اقسام آن، دلالت تضمینی و تطابقی، بحث در باره چگونگی تصور ذات محال الوجود، تصور و تصدیق و تعلق نسبت بآن، بحث درباره تعریف کلی، ادراک کلی به عقل، متواطی و مشکک، نسبتهای چهارگانه و نقیض آنها، کلیات خمس، ماهیت و انقسام آن، کلی طبیعی، مفارق و لازم، معرف، حجت، حد، و ایرادهائی که بر هریک از این مسائل و تعاریف آنها وارد است، همراه با پاسخهای مبسوط و دقیق با بیان آراء و عقائد علماء این فن در این زمینه و تحقیقات و اظهارنظرهای خود مؤلف.

در باب تصدیقات نیز این مباحث مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است: اعتراض به تعریف قضیه، بحث درباره لزوم وجود موضوع در صدق قضیه موجب، تقیید افراد موضوع بامکان برای صدق قضیه، تشکیک درباره عکس سالبه کلیه ضروریه و موجب جزئیه مشروطه عامه، بحث در باره قضیه متصله لزومیه و منفصله حقیقیه و مشروطه عامه، اعتراض به تعریف نقیض، بحث درباره تناقض و شروط هشتگانه آن، تشکیکاتی در باب قیاس و پاسخ بآنها، بحث درباره شکل اول، حصر حجت در قیاس و استقراء

و تمثيل و بيان وجه آن و ذكر اشكالها و اعتراضهائي كه بر هريك از اين مباحث وارد است و پاسخ بآنها .

- ۳ در اين متن از محقق دواني در باب تصورات ، تشكيك ششم يكبار و در باب تصديقات در تشكيكهاي ۱۴ و ۱۷ و ۲۱ هر کدام يكبار و از سيد فخرالدين در تشكيك ۱۶ باب تصورات يكبار و از سيد صدرالدين محمد در باب تصورات تشكيك ۱۴ - يكبار و از شيخ الرئيس ابوعلی سينا در تشكيك ۳ و ۴ هر کدام يكبار و در تشكيك ششم همين باب ۳ بار و در باب تصديقات در تشكيك ۱۶ و ۱۷ يكبار و در تشكيك ۱۹ سه بار و از محقق طوسي در تشكيك ۱۷ باب تصديقات يكبار نام برده است . از كتابهاي شيخ الرئيس نيز ذكری از اشارات و تنبيهات و منطق و برهان شفا در دنبال نام وی رفته است . از آثار محقق دواني نيز حاشيه او را بر تجريد ذكر کرده است . نام شخصيت ديگري كه در اين رساله فقط يكبار ذكر شده است ، شيخ ابوسعيد است كه نامه ای به شيخ الرئيس نوشته و به شكل اول ايرادی نموده و شيخ او را پاسخ گفته است ۱۲ و مؤلف رساله پس از ذكر پاسخ ابن سينا در ضمن اظهار تعجب از عدم تفتن شيخ ابوسعيد در اين مسأله از او به هذا الكامل تعبير می کند .

نسخه خطی الرسالة المحیطة

۱۵

- نسخه اصلی و مورد استفاده ما از این رساله متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که تحت شماره ۴۵۱۸ ثبت گردیده ، و نگارنده تا بحال به نسخه دیگری از آن دسترسی نیافته است . درباره معرفی این نسخه از نظر کتابشناسی به نقل قسمتی از آنچه که در صفحه ۳۴۶۹ و ۳۴۷۰ جلد سیزدهم فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نوشته آقای محمد تقی دانش پژوه ، آمده است ، بسنده می شود :

- ۲۱ « ۴۵۱۸ : نستعلیق اسدالله بن علی اصغر تبریزی در ۲۵ شعبان ۱۲۴۴ با شعر فارسی او در ص ع ، عنوان و نشان شنگرف ، حواشی با نشان منه .

- ۱۵ س ۶×۱۳، ۴۰ گ ۱۳×۲۰ کاغذ فرنگی نخودی . جلد تیماج مشکی تشکیکات
 فی قواعد منطقیه ، (عبارت کتاب فی القواعد المنطقية است) مع تحقیقاتها . از عبدالله
 جیلانی بحرانی در دو باب تصورات ، تصدیقات و شبهاتی که در این دو باب هست و
 ۳ هریک را پاسخ گفته است در این رساله بسیار سودمند یاد شده از دوآنی و خود مؤلف
 باید از متأخران باشد . آغاز بسمله . . . انجام . . . »
 ۶ در خاتمه تذکر این مطلب لازم است که این رساله حاشیه ای توضیحی از مؤلف
 بانسان منه (ح) دارد که برای رعایت اختصار مرقوم نیفتاد و البته اگر توفیق چاپ مستقلی
 از آن دست دهد حواشی مذکور نیز نقل خواهد شد .

فصل فيما هي صناعة المنطق وفيما ذا ينتفع بها

لمؤلف مجهول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ الْقُوَّةُ وَالْحَوْلُ

٣ فصل " فيما هي صناعةُ المنطق وفيما ذا يُنتَفَعُ بها

إنَّ كلَّ إنسانٍ مَفْطُورٌ على قبولِ تزايدِ المعرفة ، وذلك أنَّنا نجد كلَّ واحدٍ من النَّاسِ يُؤثِّرُ المعرفةَ ويختار الزيادةَ منها ، حتَّى أنَّ الصِّبْيَانَ ومن لا عقلَ له يُؤثِّرُ استماعَ الأحاديثِ والخُرَافَاتِ ويكثر الزيادةَ في معرفته بالأُمُور . فأما من هو أكمل من هؤلاء ، فهم أعلى طبقة لأنَّهم يلتمسون ويؤثرون المعارف التي هي أجلُّ من تلكِ مثل العلُومِ والآدابِ وقبولِ الصَّنَائِعِ ونحو ذلك. وهؤلاء فقد تختلف طبائعُهُم بحسب اختلاف ما يعتادُهُ كلُّ واحدٍ منهم عن هذه الأشياءِ وبحسب تهَيُّؤِ كلِّ واحدٍ منهم لقبولِ المعرفة .

وهذا الأمرُ موجودٌ بالطَّبْعِ في فطرة كلِّ إنسانٍ . وذلك أنَّ الذين يختلفون عن طلبِ المعارفِ فذلك شيءٌ عَرِضٌ لهم من قِبَلِ تَكَاسُلِهِمْ عن المعرفة وقلةِ اعتبارهم لها ورياضتهم فيها . ولو حصل لهم أدنى مُنَبِّهٍ عليها ، لرأوا أنَّها أمرٌ فاضلٌ جدًّا ولا لِيَتَمَسَّوْهَا . ولَسْنَا نَرَى في النَّاسِ أحدًا [أ] إلَّا وهو يُؤثِّرُ الزيادةَ في معرفة ما ، أي معرفة كانت . وإذا كان هذا موجودًا [أ] في كلِّ إنسانٍ بالطَّبْعِ ، فذلك شيءٌ في طِبَاعِ النَّاسِ خاصَّة . فيلزم أن يكونَ في كلِّ إنسانٍ قوَّةٌ بها يقع قبوله لهذا الأمر ، إذ كان كلُّ فعلٍ وانفعالٍ يَصْدُرُ عن قوَّةٍ قابلة ، وهذه القوَّةُ هي مشتركةٌ لجميعِ النَّاسِ ، وهي المسمَّاةُ نُطْقًا وقوَّةً ناطقةً ونفسًا ناطقةً ، وبها قيل للإنسانِ ناطقًا وإنَّ له نطقًا [أ] .

١٨ وليس وجودها مثال واحد في كلِّ إنسان من كلِّ جهة ، لكنَّها تختلف فيهم اختلافًا كثيرًا

بحسب اختلاف أفعال هذه القوة وانفعالاتها في كل واحد منهم .

وأفعال هذه القوة وانفعالاتها هي الذهن والذكاء والتعقل والتمييز والتعرف
 ٢ وقبول الأدب والتعليم ونحو ذلك ، من الأفعال والانفعالات التي عدت لهذه القوة
 في كتب الأخلاق . فإننا قد نجد بعض الناس اذكي من بعض ، وبعضهم أعقل من
 بعض ، وبعضهم أجود تمييزاً [أ] من بعض . فبحسب اختلاف هذه الأفعال واختلاف
 ٦ هذه القوة الناطقة الموجودة فيهم ، صار بعض الناس أكمل من بعض في المعرفة وحسن
 الحال . [و] احتاجوا عند ذاك إلى العبارة باللسان ليفهم بعض الناس بعضاً ، ويوقف
 كل واحد منهم صاحبه على ما في نفسه من المعاني ، فيشارك بعضهم بعضاً في هذا الكمال .
 ٩ ولذلك قال الفاضل أرسطاطاليس إن العبارة جعلت في الإنسان لحسن حاله في
 تدبيره أمر حياته ، اذ كان بعضهم إنمّا يفهم عن بعض ويفيد بعضهم بعضاً في المعونة
 ما يحتاج إليها .

وأيضاً ، فلمّا كان الإنسان بهذا الأمر يدرك المعارف والعلوم ويحصل له التعاضد
 ١٢ واستقامة أمر الحياة ، وكانت الأشياء عنده لا بيّنة كلّها ولا خفية كلّها ، لكن بعضها
 بيّن ظاهر ، مثل أن هذه [هي] الشمس ، وهذه هي الأرض ، والكل أعظم من الجزء ،
 ونحو ذلك ، وبعضها خفيّ غامض ، مثل سبب الكسوف ما هو ، ونحو ذلك ، ممّا
 ١٥ ليس هو بيّن منذ أوّل الأمر ، احتاج بما في طبعه من إثارة المعرفة وقبولها إلى أن يكمل
 المعرفة أيضاً بالأشياء الخفية .

و [يوصل] إلى ذلك بأحد أمرين : إمّا بقبوله التوقيفات التي يوقفه عليها
 ١٨ الأفاضل ، مثل الأشياء التي صدر عن الله عزّ وجلّ وأخذت عن الأنبياء عليهم السلام .
 وهذه فهي المسمّاة عند القدماء مقبولات عن المرتضى رأيه والمقبول من قوله . والأمر
 الثاني الذي به يحصل للإنسان معرفة بالأمر الخفيّ ، فهو مقايضة الخفيّ بما ظهر . وهذا
 ٢١ الطريق يحتاج فيها إلى أن يكون الأمر الخفيّ ملائماً للأمر الظاهر ، فإنّه إن لم يكن ملائماً
 له فليس يمكن للإنسان معرفة ذلك الأمر الخفيّ بذلك الأمر الظاهر ألبتّة . وهذه الملائمة

- يحتاج فيها إلى قوانين وسبل كما لا يقع فيها خطأ ولا يعرض لها زلل ، فيظنّ بالشّيء أنّه قد تبينّ ولم يتبينّ ، أو أنّه لم يتبينّ وقد تبينّ . ذلك أنّ هذا قد يعرض كثيرًا بسبب اختلاط الأمور بعضها ببعض ، فينخدع الإنسان فيها ، ولا يقدر على تخليص بعضها من بعض . ٣
- فلهذا السبب احتاج الإنسان إلى استنباط صناعة تفيد القوانين والسبيل التي بها تتوصل إلى تحصيل معرفة الخفيّ على الصّواب كما لا يغلط ولا يشذّ ذهنه ولا [يخطأ] في واحد من الأمور . وهذه الصناعة فقد استنبطها القدماء ، كما استنبطوا جميع الصناعات الأخر ، ٦ وسمّوها باسم مشتقّ من النطق الموجود للإنسان وحده . وذلك أنّها هي التي تقومه وتفيده الصّواب في كلما يرتجيه الإنسان بما يعطى من القوانين التي يؤلّف بها القياس من الأمر الظاهر ، فيعرف به الخفيّ على التّحصيل . ٩
- وهذه الصناعة ليست هي القياس نفسه لكنّها هي التي تعطى صورته ومادته وطبيعته وفصوله وخواصه وأعراضه وماتقدّم فيوطاله وسائر أنواعه وجميع ما يلزمه ويلحق به كما يكون قياسًا قد انتظم للأمر المطلوب على التّحصيل . فالصناعة التي تفيد هذه الأشياء ١٢ هي صناعة المنطق . ولأنّ هذه الصناعة تسدّد أفكارنا نحو الصّواب في كلما نلتزمه بالقياس إلى غيره أو بالاستدلال عليه أو بالعبرة عنه ، سمّيت منطقاً باسم مشتقّ ، كما قلنا آنفاً ، من القوّة المسمّاة عند القدماء نطقاً . وذلك أنّ هذه الصناعة تسدّد القوّة الناطقة نحو الصّواب وتجعل المعاني التي في الذّهن مطابقة للأشياء التي خارج الذّهن ، وهي التي حصلت عنها المعاني ، وتجعل الألفاظ أيضاً مطابقة للمعاني التي في الذّهن وللأشياء التي خارج الذّهن معاً . ففي هذه الأشياء يكون نظر هذه الصناعة . وغايتها هي أن تسدّد القوّة ١٨ الناطقة حتّى لا ينطق إلّا بالصّواب في كلّ واحد من الأمور . وتجعل العقل الإنساني لا يعقل إلّا الحقّ في كلّ واحد من الأمور وتذكّي النّفس وتوقظ العقل وتجذّب الخاطر بما يفيد من دقّة المعاني وصحّتها . ٢١
- ومنها أنّها تعرّفنا مع الحقّ والصّواب في كلّ شيء التّحرّز من أن يتمّ علينا غلط أو مغالطة بما تعرّفنا من الأشياء المغلطة .

ومنها أنها تعرّفنا المواضع التي تتوجّه لنا بها الغلبة لخصوصنا في الجدل .
ومنها أنها تفيدنا الأشياء التي يتهيأ لنا بها أن يقنع غيرنا حتّى يقبل منا ما عندنا .
ومنها أنها تفيدنا معرفة حكاية الشيء بالشيء على صحّة .

٣

ومنها أنها تعرّفنا جميع الأشياء التي تلتفع بها في كلّ واحد من الأمور التي نزاو لها .
فهذا مبلغ منافع هذه الصناعة ، ومن قبيل ذلك يجب على كلّ واحد من الناس
التماسها والاجتهاد في تعلّمها لكثرة الفوائد التي ينالها بها والأشياء الجميلة التي تصل بها
إليها . وليس هذا الفعل من شأن صناعة أخرى ألبتة . ولهذا تكون صناعة المنطق مفردة
على حدّتها ، لا يشارك في نظرها صناعة أخرى أصلاً .

٦

ولما كانت صناعة النّحو قد يظنّ بها أنها تشارك هذه الصناعة لنظرهما في الألفاظ
وجب علينا أن نبيّن الفرق الذي بينهما في هذا النّظر . فنقول أمّا صناعة المنطق فتتّظر
في الألفاظ الدّالة على المعاني التي تستند إلى الأشياء الخارجة من الدّهن . وأمّا صناعة
النّحو فتتّظر في الألفاظ الدّالة على ما في النّفس من المعاني ، من غير أن تلتفت هذه الصناعة
إلى أنّ المعاني مستندة إلى شيء آخر أم لا ، بل غرضها تقويم الألفاظ فقط حتّى لا يلفظ
الإنسان إلّا بالصّواب . وليس هذا غرض صناعة المنطق ، لكنّ غرضها أن تقوم جميع
أفعال النّفس النّاطقة وانفعالاتها حتّى لا ينطق إلّا بالصّواب في كلّ شيء .

٩

١٢

١٥

فنظر هاتين الصّناعتين إذن تختلف . وذلك أنّ النّحو ينظر في الألفاظ وفي أجزائها
من حيث هي دالة على معاني في النّفس تستند إلى أمور خارج الدّهن . ولهذا نروم صناعة
النّحو لبيان عمّا في النّفس فقط . ونروم صناعة المنطق لإصابة الحقّ والصّواب في كلّ
شيء ، كما يصير ما في الأفهام مطابقاً للأشياء التي من خارج .

١٨

ومن قبل ذلك صارت صناعة النّحو تختلف في كلّ لسان ، وصارت صناعة
المنطق واحدة بعينها في كلّ لسان وفي كلّ وقت . والحاجة كانت إلى هذه الصناعة ، كما
قلنا آنفاً ، لأجل معرفة الأمور الخفيّة عنّا كما تحصل معرفتها على الصّواب . ولما كان
ذلك أمّا يتبيّن لنا بالقياس ، وكان القياس مؤلّفاً من مقدّمات بيّنة عندنا ، وجب علينا

٢١

أن نعدّد أصناف هذه المقدّمات الظاهرة ، وهي أربعة أصناف : مقبولات ومشهورات ومحسوسات ومعقولات أول كليّة .

- ٣ فالمقبولات هي المأخوذة عن واحد مرتضى رأيه وجماعة مرتضين . وهذه إذا أخذت عن هؤلاء وقبائمه ، أمكن أن يفرّع منها بصناعة المنطق أشياء كثيرة مطابقة لتلك الأشياء المقبولة مطابقة صحيحة ، لأنّ صاحب هذه الصناعات [عة] يأخذ تلك الأمور المقبولة وتقيس عليها بصناعة المنطق قياساً صواباً ، فيستخرج بذلك أمور أخرى كثيرة نافعة مطابقة لتلك المقبولات من غير غلط ولا خطأ .

- ومن قبل ذلك صارت هذه الصناعة نافعة جداً في التمسك بالدين والأشياء التي أخذت عن الأنبياء والأئمّة عليهم السلام ، وفي سياسة الملوك أيضاً ، وفي الصناعات كلّها . مثاله أنّ صاحب هذه الصناعة يأخذ الأشياء التي قبلها فيؤلّفها ، حتّى يلتأم منها قياس صادق ينتج منه شيء آخر لم يكن قبل معروفاً ، ويكون ذلك الأمر مطابقاً لتلك الأشياء التي بنى قياسه عليها فيمكنه بذلك التوسّع في أمر الدين والفقه ، ولا يعرض له في ذلك خطأ ولا زلل . وكذلك يمكن في كلّ شيء أن يفعل متى قبلت أشياء والفت منها قياسات منتجة لأشياء أخرى . فيمكن الإنسان بهذه الصناعة أعني صناعة المنطق التوسّع في علمٍ علمٍ وفي صناعةٍ صناعةٍ ، حتّى يبلغ في هذا مبلغاً عظيماً كثيراً جدّاً .
- ١٥ ومثال ذلك ما فرّعه أصحاب القياس من الفقهاء ، إلّا أن هؤلاء لما أهملوا من صناعة المنطق ولم يكن لهم بها معرفة ، عرض لهم مراراً كثيرة أن يخطوا في قياساتهم . فصار ذلك داعياً إلى أن ذمّهم كثير من الناس . ولو كانت لهم معرفة بصناعة المنطق ، لكانت جميع قياساتهم وما انتجوه عليها صواباً كلّها . فهذه علّة ما ينتفع بصناعة المنطق في الأمور المقبولات من الشّرايع وغيرها ، ممّا شأنه إصلاح النّاس في دنياه أو في آخره أو فيها جميعاً .

٢١

وأما المشهورات فهي الأ[مور] المتعارفة بين جميع النّاس أو عند أكثرهم أو عند علماءهم وعقلائهم أو عند أكثر هؤلاء ، من غير أن يخالفهم أحد ، لامنهم ولا من غيرهم . ومثال

هذه المقدمات مايتعارفه الناس من أن « برّ الوالدَيْنِ حسن » و « الظلم قبيح » ، ونحو ذلك .

٣ فهذا الصّنف أيضاً إذا حصل لنا منه مقدّمات كثيرة ، ألفنا بصنّاعه المنطق بعضها مع بعض ، فيحصل لنا منها قياسات منتجة لأمر كثيرة فاضلة ينتفع بها ، ويحصل لنا منها علما كثيرا ينتفع به في صناعة الجدل وفي الأمور الإقناعيّة ، وفي أفهام غيرنا الفضائل الخلقية ، وفي استعمالنا الفضائل ، إمّا كلّها أو أكثرها ، على الصّواب ، وينتفع بها أيضاً في اجتناب الرّذائل وجميع ما يلزم فيه قبح ما . وحسبك أن أكثر ما يستعمل في الحياة وينتفع بها هي الأمور المشهورة ومايتولد عنها بالقياس عليها . فإذا بصناعة المنطق تمكّنا التّوسع في هذه الأمور والآراء المخمودة ، فيصير بها سيرتنا سيرة جميلة فاضلة في حياتنا . وبهذه الآراء تمكّنا إقناع غيرنا وإرشاده إلى الصّواب .

وأما المحسوسات وهي الصّنف الثالث وهو كلّها يدرك بواحدة واحدة من الحواس الخمس ، أو بأكثر من حاسة واحدة . وبصناعة المنطق أيضاً تمكّنا أن نفرّع من هذه أموراً كثيرة جليلة لاتكاد تحصى عدداً .

١٥ وأما الصّنف الرابع ، وهو المعقولات الاولى الكلية ، فهي التي توجد في فطرة الإنسان منذ أوّل الأمر .

فنها ما لا يحتاج إلى شيء آخر يُبيّنهُ ولا يرشد إليه ، مثل أن « الثلاثة فرد » و « الأربعة زوج » و « الضّعف أكثر من النّصف » .

١٨ ومنها ما يحتاج في بيانه إلى ضرب من الإرشاد إليه ، مثل « أن الأشياء المتساوية إذا زيد عليها متساوية صارت كلّها متساوية » .

وهذه المعقولات الأولى إذا ألفناها بصناعة المنطق انتجنا منها أشياء كثيرة جدّاً . والأشياء التي ينتجها عن أمثال هذه الأشياء هي المسمّاة عند القدماء مبرهنة . وذلك انه ، لما كانت الأشياء تستخرج بصناعة المنطق مطابقة للأمور التي ألفت منها القياسات المؤدّية إليها ، وجب ضرورة أن يكون ماينتج عن المقبولات مقبول أيضاً ، وماينتج عن

المشهورات مشهور أيضاً، وما ينتج عن المحسوسات محسوس أيضاً، وما ينتج عن المعقولات معقول أيضاً. وكل واحد من هذه نظير لما انتج عنه من المقدمات. والفرق بينه وبين الأشياء التي انتج عنها هو أن تلك بيّنة معروفة منذ أول الأمر، وما ينتج عنها خفيّ يحتاج إلى قياس يبيّنه.

ولما كانت المعقولات الأول لا يعرض لها شكّ ألبتة بوجه من الوجوه أصلاً، وذلك أنه لا يعرض لأحد أن يشكّ في الكلّ أنه أعظم من الجزء، فيظنّ به أنه مساو للجزء، أو أقلّ منه، ولا أحد أيضاً يشكّ في الصدق أنه منحصر ضرورة إمّا في الإيجاب وإمّا في السلب، ونظاير هذه هي التي لا يمكن أن يعرض فيها الشكّ ألبتة، صارت الأشياء التي ينتج عنها لا يعرض لها هي أيضاً الشكّ أصلاً. ولذلك سمّاها القدماء مبرهنة وسموها علوماً نظريّة وعقليّة.

وقالوا فيها إنّ اسم العلم والفلسفة واقع عليها أكثر من وقوعه على غيرها. فلهذا سمّوا العلوم التي استنبطوها من المعقولات الأول فلسفة، وخصوصاً باسم العلم، دون غيرها من الأمور الآخر، لأنها أشياء وثيقة لا يعرض لها الشكّ بجهة من الجهات ولا بسبب من الأسباب.

وقالوا إنّه، لما كان هذا الفنّ خاصّة هو أوثق من جميع ما تستخرجه صناعة المنطق، وجب أن يكون هذا وحده هو غايتها على الحقيقة، وأنه ينبغي أن تكون هي آلة تستعمل في إدراك هذا الفنّ.

وهذا منافع صناعة المنطق على الإطلاق، ولها أيضاً منافع كثيرة تختص بها أغفلناها لئلا نخرج عن حدّ كتابنا هذا.

وحسبنا الله ونعم الوكيل، وبه استعين، وصلى الله على سيّدنا محمد النّبّيّ وآله

الظّاهرين اجمعين.

اصلاحات متن

صفحه	سطر		
۳	۸	واحد :	او احد
۳	۹	المعرفة :	معرفة
۴	۵	و :	يكون
۴	۱۸	يوصل :	يوصله
۴	۱۹	صدر :	حساب
۴	۲۳	للانسان :	الانسان
۵	۲	تبيين :	بين
۸	۷	وحسبك :	وحسبك وحسبك
۹	۸	يعرض :	يتعرض

کلمات و عبارات میان دو قلاب [] در متن نبوده است

كتاب الخمسين مسألة في كسر المنطق
لابي النّجا الفارض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ اغْنِ بَعُونَكَ

- ٣ الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد خاتيم النبيين وآله^١ ،
وعلى أصحابه الطاهرين ، وازواجه الطاهرات اُمّهات المؤمنين ، وسلم تسليما^٢ .
كان يقال : « سَلَاطَةُ الاقتصاب ذريعة الانقطاع ، واعتساف القريحة وسيلة
٦ الحصر ، وفي متعالم العرف سَعَة عن متهم^٣ النكر . »
وكتابتنا هذا يَمُتُّ الى قرب المأخذ بسهولة المخرج ، وينأى عن سبل الاستكراه
ببُسر المأثي ، ويتناول العرف الشامل بعاقى اللَّفْظ ، ويستمد^٤ من غوامض الامور بقوة
الانتزاع . وهو مُستهدف للخصوم ، مستصدف للنضال . وكأنه^٥ في مذهبه بمنزلة
٩ القصد الذي حدّه المتكلمون^٦ : « بانه الذي لا يجزى مادونه ، ولا يضره فقد مافوقه » .
وانّه ينطق عن نفسه بخطابين .

-
- ١ - الظاهر ان كلمة « وآله » ، على اختلاف لون مدادها وكتابتها ووضعها فوق
الخط ، مزادة من كاتب شيعي ، وليست من المصنف ولا من كاتب المتن .
٢ - ختمت المقاطع في الاصل بحرف رسمه هكذا : « ن » . فلعله يدل على كلمة انتهى .
٣ - بالاصل كلمة تشبه « منهم » ، او « بيهم » ، او « متهم » .
٤ - وردت هنا كلمة غير واضحة تشبه كلمة « يستبد » او « يستند » او « يستسبك » .
٥ - بالاصل كلمة تشبه « وبحاله » او « وكاله » .
٦ - « المتكلمون » (٩)

احدهما ، یوجّه الى خواصّ اهل النظر لِحدّة الفحص .
والآخر ، یجاهر به عوام اهل الفكر بمعلن البیان .
وقد احببنا اظهاره لاخواننا من اهل المنطق والجدل ، والنبدّ به الى الموسومين
منهم بالحیدق فی العلم والعمل ، متبرعا ^١ ان یسعفنا بطوله فی الاجابة ، عمّا اودع (فيه) ^٢ من
المسائل ، والازاحة بما فيه من علل المطاعن .
فیزول عنّا الظنّ فی کسره ، لما الحی له ، والحسبان بهتکه ، ما ^٣ یؤول به . او
بارعاً من العلماء یامر انه فی نسبته مطعنّاً علی وجه ماله ^٤ ، وتوطیده مساعاً لفضّ ما قصد
به ^٥ ، فیقوی بذلك الامل لبلوغ الدّرك ، ویستحکم الیقین بالوصول الى البُغیة .

١ - لعل الانسب «مستدعیاً» .

٢ - الكلمات والعبارات الواقعة بین القومین () زیادات منا .

٣ - لعل الانسب : «لما» .

٤ - لعل الانسب : ماله .

٥ - وردت هنا بالاصل عبارات غیر مفهومة تدل علی سقطات او زیادات او تحریفات
من الکاتب ، راجع صورة الفونوغرافیه من اصل المقدمة .

(الفصل الاول)^١

(في الحدّ)

(١) مسألة في الحدّ :

حدّثونا عن الحدّ ، اليس هو المقال الوجيز غير المُطَنَّب ، الدّالّ على ذات الشّيء ؟

فلا بُدّ من نَعَم .

فيقال لهم : او ليس الحدّ (هو) الذي يجمع الاشياء الكثيرة ، فيُصَيَّرُها واحداً ؟
فلا بُدّ من نَعَم :

فيقال لهم : فالقول ، « انسان » هو اولى بأن يكون ^٣ حدّ « الحىّ الناطق الميّت » ،
من القول ، « الحىّ الناطق الميّت » ، ان يكون حدّ « الانسان » ، لِأَنَّ القول ، « انسان »
أَوْجَز ، وَابْتَعَدَ مِنَ الْإِكْثَارِ ، من القول ، « حىّ ناطق ميّت » ، ولأن القول ، « انسان »
يجمع الأشياء الكثيرة ، فيُصَيَّرُها واحداً ، والقول ، « حىّ ناطق ميّت » ، يُقَسَّمُ الشّيءُ
أشياءً كثيرة .

فان قالوا : القول ، « انسان » مشترك ، والمشارك لا يكون حدّاً ، قلنا : والقول ،

١ - العناوين هنا وفيمايلي زيادات منا .

٢ - الارقام العكتوبة قبل كل مسألة منا .

٣ - بالاصل : «اولى ان يكون» .

حَيَّ ناطق مَيِّت مشترك (ايضاً) ، لانَّ الطَّائِرَ بالاشتراك «حَيَّ ناطق مَيِّت» ، والحدَّ لا يكون مشتركاً .

(٢) مسألة أخرى في الحدِّ ايضاً :

حَدَّثونا عن الحدِّ ، اليس هو غير الاسم ؟ فان قالوا : بلى ، قلنا : فليَمَّ^١ لا يكون المحدود غير المسمَّى ؟ فيكون «الحَيَّ النّاطق المَيِّت» غير «الانسان» ، كما كان «الحدِّ» غير «الاسم» . وان كان لابدَّ من ان يكون المسمَّى^١ هو المحدود ، فلا بدَّ من ان يكون الاسم هو الحدَّ^٢ لان الاسم يُخْبِرُ عن المسمَّى^١ ، والحدَّ يبيِّن عن المحدود .

فان كان المسمَّى^١ ليس هو المحدود ، فالاسم ليس هو الحدَّ ؛ وان كان المسمَّى^١ هو بعينه المحدود ، فما يخبر^٣ عنه لكان^٤ اسماً ، فكذلك يبيِّن فيه^٥ فيكون حدّاً . فان اعتلّوا باشتراك الاسماء ، اُعتلَّ عليهم باشتراك الحدود ، ولا فصل .

(٣) مسألة في الحدِّ ايضاً :

حَدَّثونا عن الحدِّ ، اهو المحدود ام ليس هو المحدود ؟ فان كان الحدَّ هو المحدود ، والمحدود يحتاج الى حدِّ ، فالحدَّ يحتاج الى حدِّ ؛ وهذا يُفْسِدُ ما اَصَلَّتُمْ . وان كان الحدَّ ليس هو المحدود ، «فحَيَّ ناطق مَيِّت» ليس هو «الانسان» .

(وان كان الحدَّ)^٦ جنساً لما تحته من الحدود ، ويكون لكل حدٍّ منها فصل يُفَصِّلُه

١ - بالاصل : «يلم» .

٢ - بالاصل : «المحد» .

٣ - بالاصل : «سما انها عنه» .

٤ - بالاصل : فكان» .

٥ - باصل كلمة تشبه «بنى فيه» ، ولعل الصحيح بقرينة ما مضى قبل : «يبين عنه» .

٦ - عبارة «وان كان الحد» غير موجودة بالاصل .

عمّا وافقه فى جنسه ، فيكون «الحدّ الخاصّ» مركّباً من «الحدّ المرسل» ومن «فصوله»
التي فصلته من سائر الحدود والمحدود عندكم هو المقنوم من جنس وفصل ، فقد صار
الحدّ محدوداً ، وفسد ما ذهبتم اليه .

(٤) مسألة فى الحدّ :

يقال للمنطقيين : حدّثونا عن الانسان ، اذا نحن سألنا عنه فقلنا : ماهو ؟ اليس
يكون الجواب عن مسئلتنا ، انه «الحى الناطق الميت» ، فيؤدّ كبر فى التّحديد جنسه
الذى هو «الحى» وفصله اللذان هما «النطق والموت» فيفصل بالقول «حى» مما ليس
بناطق من الاحياء ، وبالقول «ميت» ممّا ليس بميت من النّطاق ؟

فلا بدّ من نعم ، لان هذا القول مذهب القوم .
فيقال لهم فحدّثونا ، اذا نحن سألنا عن «الحدّ» ، المستعمل فى صناعة المنطق ،
ماهو ؟ - لوجود ما^١ من الحدود ما لا يستعمل^٢ فى صناعة المنطق كحدّ الجلد ، وحدّ
العصب ، وحدّ السيّف ، والحدّ الذى هو نهاية الجرم - اليس يجب ان يجانب عنه بجنسه
وفصله ؟ فيقال لنا : هو «المقال الوجيز الدالّ على ذات الشّىء» كما قد قيل ذلك فيه ؛
فيفصل^٣ بالقول «مقال» ، مما ليس بمقال من الاصوات ، وبالقول «وجيز» مما ليس
بوجيز من المقال ، وبالقول «دالّ» مما ليس بدالّ من الوجيز . فيكون «المقال» جنسه
كما كان «الحى» جنساً للانسان ، ويكون «الوجيز» و«الدالّ» فصليه كما كان «النطق»
و«الموت» فصلّى الانسان .

فلا بدّ من نعم .

١ - بالاصل : «لوجودنا» .

٢ - جملة «ما لا يستعمل» مكررة بالاصل .

٣ - كلمة «يفصل» مكررة بالاصل .

٤ - بالاصل : «المنطق» .

فيقال لهم : او ليس صار للحدّ^١ حدّ، وذهب هذا الى ما لانهاية له ، وفسد قولهم ؟
 فان اعتلّوا بأنّهم حدّوا الانسان من جنس وفصول والحدّ لم يحدّوه من ذلك ،
 ٣ الزموا فيما ابوا ، والحكم ما اعطوا ، وقيل لهم ايضاً ، من حيث شئتم^٢ ، فحدّوا الحدّ
 وواجبوا من الحاجة الى تحديده ما اوجبتم من الحاجة الى تحديد الشيء المحدود ، فالكلام
 لهم لازم^٣ .

(٥) مسألة في الحدّ ايضاً :

٦ يقال لهم : حدّثونا عن حدّ الفرس ، البس هو غير حدّ الانسان وغير حدّ الحمار ؟
 فلا بدّ من نَعَم ، والاّ ساووا بين الانسان والبهائم في الحدود ، ونقضوا قولهم .
 فيقال لهم : او ليس كلّها ، (على) ماهي حدود ، متّفقة ، ثمّ تختلف بأن يكون
 ٩ احدها الفرس ، والاّخر الانسان ، والاّخر الحمار ؟
 فلا بدّ من بلى ؟

فيقال لهم : «فالحدّ» اذاً جنسٌ لحدّ الحمار ، وحدّ الانسان ، وحدّ الفرس ، كما كان
 ١٢ «الحى» جنساً للفرس ، والانسان ، والحمار . لانّ الانسان ، والفرس ، والحمار متّفق
 في «الحى» ، ثمّ يختلف بأن يكون هذا ناطقاً ، وهذا ناهقاً ، وهذا صاهلاً ، وكذلك
 حدودها ، كلّها تتّفق^٥ في «الحدّ» ثمّ تختلف بأن يكون هذا الانسان ، وهذا الفرس ،
 ١٥ وهذا الحمار . فيجب ان يكون الحدّ المُرسَل هو المحدود ، و«حى ناطق ميّت» هو الحدّ .

١ - بالاصل : «المحد» .

٢ - بالاصل : شئتم .

٣ - لعل «لكم» انسب من «لهم» .

٤ - بالاصل : «حدوها» .

٥ - بالاصل : مكان كلمة «يتفق» كلمة «يتخلف» .

و (ان كان) الحدّ ليس هو المحدود ، «فحيّ ناطق ميّت»^١ ليس هو الانسان .
 فان قالوا : «حيّ ناطق ميّت» انّما هو يقال على الحدّ (و) ليس هو الحدّ، قلنا :
 فقد فسد ان يكون حدّ الانسان انّه «حيّ ناطق ميّت»^٢ لانّ «انّه حيّ ناطق ميّت»^٣
 هو المحدود .

فالصحيح انّما هو انّ القول «حيّ^٣ ناطق ميّت» (حدّه) . واذا كانت حدود
 الاعيان «اقوالاً» ، فالشئ في نفسه لاحدّ له مع ارتفاع «القول» عليه ، فيصير المتكلم
 لا يعلم فرقاً ما^٤ بين الانسان والبهيمة ، وهذا فساد .

(٦) مسألة في الحدّ ايضاً :

يقال لهم : حدّثونا اذا قلتم : «الانسان حيّ ناطق ميّت» ، والانسان عندكم قد يقع
 على «التّمثال» ، وعلى «انسان العين» ، افليس قد كذبتُم ؟
 فلذا قالوا : انّا اذا قلنا «الانسان حيّ ناطق ميّت» فانّما نعني هذا الانسان الذي
 ليس تمثّالاً ، ولا انسانَ عين ، قلنا فقد احتجّتم مع التّحديد الى ان تخبروا بمقصودكم
 ماهو ، والى قصدنا ، بالمعنى ، انساناً^٥ دون انسان . فقد صار الحدّ من الاستعجام عن
 الايفاء^٦ عن مقصوده ، والحاجة الى الاخبار عن مقصوده ، ما هو بمنزلة الاسم ، لانّا
 اذا قلنا «الانسان» وكان المعنى قصدنا^٧ الى «الحيّ النّاطق الميّت» ، فلا حاجة بنا الى
 تحديده . لانّ قصدنا اليه قد اغنى عن ذلك . وانّما احتجنا الى تحديده ، لنقدّم مقام

١ و ٢ - بالاصل : «في ناطق ميّت» .

٣ - بالاصل : «حد» .

٤ - بالاصل : «فرق ما بين الانسان...» .

٥ - بالاصل : «انسان» .

٦ - بالاصل : «عن الايّن» .

٧ - بالاصل : «كان معنى قصد الى» .

القصد ، ولنبيّن ايّا من ايّ ، فاذا كنا مع التّحديد من الحاجة الى القصد ، بمنزلتنا مع التّسمية ، فلنجعل القصد^١ مع التّسمية وتسقط الحاجة الى الحدّ .

(٧) مسألة في الحدّ ايضا :

٣

يقال لهم : حدّونا عما فرغتم اليه^٢ من حدود الاشياء ، اينفعكم في تعريف الجزئيات^٣ ؟ .

فان قالوا : نعم ، قيل لهم : فاخبرونا بحدود كل جزئ^٤ في العالم وكلّ ذرّة حتى

تجدوا^٥ لها من نفسها صفة ، فتبيّنوها ، عن غيرها ؛ وهذا مما يشهد الحسّ بفساده وبعذره .

٦

فان قالوا : لا ينفع الحدود في الجزئيات ، وانما ينفع في الصّور والاجناس . قلنا :

فقد انتقض قولكم : انّ الجنس والنّوع يعطيان ماتحتهما من الاشخاص اسمها وحدودها ، لانّ الشّخص لا يوقّف على حدّه^٦ .

٩

الا انهم يقولوا : انّهما اعطيا الاشخاص بعض ما يُحدّد به الاشخاص ، قلنا : « فاذا

جاز للشّخص ان يوقّف^٧ على بعض حدوده ، فما الذي يمنع من الوقوف على كلّ حدوده ؟ وهذا ما ليس نبّهتّنا فيه الاّ الدعاوى .

١٢

مع ان الاشخاص اذا كانت تُعلّم ولا حدود ، فما الذي يمنع غيرها من هذا

الاصل فيه^٨ .

١٥

١ - بالاصل : «العقد» .

٢ - فرغ اليه اي قصده .

٣ - بالاصل : «الجزئيات» .

٤ - بالاصل : «كل جزله» .

٥ - وردت بالاصل كلمة تشبه «تقيموا» ، او «تقسموا» .

٦ - اي لا يطلع عليه .

٧ - بالاصل : «فماذا جاز لشخص لن يوقف» .

٨ - بالاصل : «من ذلك هذا الاصل فيه» ، فكلّمة «ذلك» مقحمة .

ومع ان الكلّ اذا كان هو الاجزاء بعينها وكان كلّ واحد من الاجزاء لاحدّ له ،
فالكلّ لا حدّ له .

ومع انه يجب عليكم ان لا يدوم لـ^١ اشخاص اجناساً ، و فصولاً قد غاب عنكم
تحديدتها من قبلها ؛ وفي ذلك افساد لقضائكم على انه لا جنس ولا فصل لها الا
ما ذكرتم .

١ - بالاصل : «لعل الاشخاص» ، ولعل الانسب «بكل الاشخاص» .

(الفصل الثانی)

(فی التّقسیم عامّة ، وفی تقسیم کلّ واحد من کَلِّیات الخمس خاصّة)

۲ (۸) مسأله فی التّقسیم :

يقال لهم : حدّثونا عن الامور المنقسمة منها فوقها ، اذا كانت لاتعدو^۱ عندكم ان تكون انقسمت عن جنس ، كانقسام الانسان والبهيمة عن الحيّ الذي هو جنسهما ، او تكون انقسمت عن نوع ، كانقسام زيد وعمر عن الانسان الذي هو نوعهما ، او تكون انقسمت عن كلّ ، كالانقسام العیدان من العود ، او كانقسام الرأس واليدين عن الجسد ، او يكون انقسمت عن اسم مشترك ، كانقسام الانسان الحيّ الناطق الميّت ، والانسان المصوّر ، وانسان العين من اسمهم المشترك .

فما تقولون فی هذه الامور المنقسمة من «التّقسیم» ؟ هلّا كان «التّقسیم» لها «كلا»^۲ ، او «جنساً» ، او «نوعاً» ، او «اسماً مشتركاً» ؟

۱۲ فيكون الكلّ منقسماً من كلّ فوقه ، او جنس ، او نوع ، او اسم مشترك ، فيكون الكلّ منقسماً من كلّ ، وكذلك الجنس ، والنوع ، والاسم المشترك ، كلّ واحد منها منقسم عن كلّ ، او جنس ، او نوع ، او اسم مشترك ، والاّ ما هو منقسم^۳ .

۱ - بالاصل : «لاتعدوا» .

۲ - هنا بالاصل عبارتان :

«بها جنساً» و «بها كلا» والصحيح «لها كلا» .

۳ - بالاصل : «مشترك الا وهو منقسم» .

(٩) مسألة فی تقسیم الجوهر :

يقال لهم حدّثونا عن كلّ (!) قولکم «جوهراً» ، ثمّ قولکم «منه اول ومنه ثان» ،
٣ فالاول الاشخاص ، كزید وعمر و١ ، والثاني الانواع والاجناس ، ك«الانسان» و«الحی» -
اليس هو كالقول حی ثمّ القول «منه انسان ومنه بهيمة» ؟

فان كان الحی جنساً^٢ للانسان والبهيمة ، فلم یحکم لا یكون حکمُ «الجوهر المرسل»
٦ فی جمعه الاول والثاني حکمَ الحقّ فی جمعه الانسان والبهيمة ؟ وحکم انفصال الجوهر الاول
بخاصّته عن الجوهر الثاني کحکم انفصال الانسان بحدّه عن البهيمه ؟ .

ما اظنّ ان یؤتی فی هذا بفرق الا لزم الآتی به ، فیما یأتی ، حکم ما یعطی .

(١٠) مسألة فی ذلك :

اذا قلنا الجوهر ضربان : منه اول ومنه ثان ، والحی ضربان : منه انسان و(منه)
غير انسان ، ثم قلنا للجوهر الاول خاصّة لیست للثاني ، وقد یجمعها خواصّ ، فاین
١٢ الفصل^٣ بین هذین وذینک^٤ فی اجتماعهما فی معان واختلافهما فی غيرها ؟ وهلّا كانت
المعانی الجامعة لها ذین اجناساً ، کما كانت لذینک ، والمعانی المفترقة بينهما فصولاً ، کما
كانت لذینک ؟ - ولا فصل .

(١١) مسألة فی تقسیم الجنس :

يقال لهم : اذا كانت (الامور) المنقسمة^٥ عندکم علی ما وصفتم : من انقسام

١ - بالاصل : « عمر » .

٢ - بالاصل : « جنسان » .

٣ - ای « الفرق » .

٤ - بالاصل : « بین هاذین وهاذین » .

٥ - بالاصل : « اذا كانت المفسرين » .

- الاجناس ، او الانواع ، او الكل^١ ، او الاسم المشترك ، فحدّثونا عن الجنس الحقيقي ،
 الذى لم يقل باشتراك^١ الاسم ، كالجوهر ، والجسد ، والنّامى ، والحىّ اليس هو قسمين :
 ٣ جنس لانوع البتّة^٢ وهو الجوهر (الذى هو) جنس الاجناس ، ليس فوقه جنس ،
 وجنس هو نوع ممّا فوقه وجنس لما تحته ، وهو الجسد ، والنّامى ، والحىّ ؟
 واذا كان الجنس جنسين : احدهما جنس ولانوع . والآخر جنس (هو) نوع ،
 ٦ فقد شملها معنى « جنس » فصار جنساً لهما^٣ ، وانفصلا بأنّ احدهما « نوع » والآخر
 « لانوع » . فصار « الجنس المرسل » جنساً للجنس الذى هو « نوع » ، والجنس الذى
 « ليس بنوع »^٤ ، وصار فوق جنس الاجناس ، جنس^٥ ؛ وهذا فاسد على اصولهم .
 ٩ ولا بدّ « للجنس » ، اذا انقسم (الى) الذى « ليس بنوع » ، والذى هو « نوع » ،
 من ان يكون جنساً ، او نوعاً ، او كلياً^٦ — اذ قد بطل ان يكون اسماً مشتركاً — وكل^٧
 ذلك يوجب ان يكون فوق جنس الاجناس امر يجمعه بجمعه^٥ .

١٢) مسألة فى تقسيم النّوع :

- يقال لهم فى تقسيم النّوع ، كما قيل لهم فى تقسيم الجنس : اذا كان التقسيم انما يكون
 من الجنس ، او النّوع ، او الكل^١ ، او الاسم المشترك ، فحدّثونا عن النّوع الحقيقى ،
 الذى لم يقل باشتراك^١ الاسم ، كالحىّ والانسان ، اليس هو قسمين : نوع « لاجنس » البتّة ،
 ١٥ كالانسان ، ونوع هو « جنس »^٢ ، كالحىّ ، فهو نوع ممّا فوقه ، جنس لما تحته ؟
 « فالنّوع المرسل » امّا جنس ، او نوع ، او كل^٣ للنّوع^٦ الذى هو جنس ، والنّوع

١ - بالاصل : « بالاشتراك الاسم » .

٢ - بالاصل : « بته » .

٣ - بالاصل كلمة غير واضحة تشبه « منها » ، « بها » ، او « بهما » .

٤ - بالاصل : « الذى هو نوع » .

٥ - بالاصل : « ام يجمعه نجمعه » : الياء والباء غير منقوطين .

٦ - بالاصل : « كل النوع » .

- الذى « ليس بجنس » ؛ اذ قد فسد ان يكون باشتراك الاسم .
- واذا كان « النوع المرسل » جنساً فسد معنى الجنس ، وصار « الجنس المرسل » هو « النوع المرسل » . ٢
- واذا كان « النوع المرسل » نوعاً فوق النوع الذى هو « جنس » فقد صار النوع فوق الجنس ؛ وهذا فاسد ايضاً .
- واذا كان « النوع المرسل » كلاً للنوع^١ (الذى هو) « الجنس » والنوع الذى « ليس بجنس » ، مع الجوهر الذى هو جنس الاجناس كل الاجناس التى دونه التى انواع ؛ وهذا فاسد^٢ . ٦
- فقد فسد (على) كل وجه ان يكون النوع نوعين ، والجنس جنسين على ما اصلوا . وكذلك فسد ان يكون الجوهر جوهرين . فامّا اعتلاهم بانّ الجوهر جوهران على الترتيب فهذا لا يسوّغهم اياه ، دون اجراء^٣ السؤال لهم على ما وصفنا . ٩
- (١٣) مسألة فى جوهر الجنس : ١٢
- يقال لهم حدّثونا عن الجوهر ، اليس هو جنس الاجناس ؟ (فلا بدّ) من قولكم : بلى^٤ .
- فيقال لهم : او ليس الجوهر على ضربين : احدهما الاشخاص ، والآخر الاجناس ١٥

١ - بالاصل : « كلا النوع » .

٢ - هذه عبارة غير مفهومة لسقطات فى الاصل . فلعل الصحيح كذا :

« واذا كان النوع المرسل كلاً للنوع الذى هو « الجنس » ، والنوع الذى هو « ليس بجنس » يكون « النوع المرسل » كالجوهر الذى هو جنس الاجناس لكل الاجناس التى دونه ، التى هى انواع ؛ وهذا فاسد .

٣ - بالاصل « اجزا » .

٤ - بالاصل : « نعم قولكم بلى » .

والانواع ؟ .

فلا بدّ من نعم .

- ٣ فيقال لهم : فقد صار الجوهر الذي هو جنس الاجناس هو الاشخاص والاجناس والانواع : فاذاً هو هي بعينها ؛ فهو جنس لماذا ، وهو مقول على ماذا ؟ - وهو فاسد .

(١٤ و ١٥) مسألة في الجنس والمجنوس :

- ٦ يقال لهم حدّثوا عن الجنس ، ايعد وان يكون هو الانواع التي تحته ، كالعشرة التي هي نفسها الاعداد التي تحتها ، وليست شيئاً غير اعدادها ؟ او يكون الجنس ليس هو الانواع التي تحته ؟ او يكون الجنس هو الانواع التي تحته من وجه ، وليس هو هي من وجه آخر ؟ او يكون الجنس^١ «لا هو الانواع» ، و (لا)^٢ ليس هو هي ؟ - فأي الامور سلكتكم قابلناكم بالعشرة من الاعداد .
- فقلنا : ان كان الجنس هو ماتحته من الانواع ، كالعشرة هي ماتحتها من الاعداد ، فالجنس هو^٣ المجنوسات انفسها ، وقد بطل ان يكون الجنس مقولاً على كثير مختلف في الصور ، لانه هو الكثير باعيانهم .
- وان كان الجنس (ليس) هو ماتحته من الانواع فالعشرة ليست هي (الواحد) والتسعة^٤ ، وهذا محال .
- ١٥ وان كان الجنس^٥ ، هو الانواع من وجه ، وليس هو هي من وجه آخر ، فالعشرة هي التسعة والواحد من وجه ، وليست هي هما من وجه آخر ، وهذا مُحالٌ .

١ - بالاصل : «ويكون» ، والصحيح «او يكون» .

٢ - بالاصل : «وايس هو هي» ، والصحيح ، كما دلت عليه الشقوق التالية الواردة

في المتن . «ولا ليس هو هي» .

٣ - بالاصل : «هي» .

٤ - بالاصل : «ليست هي الانواع والتسعة» .

٥ - بالاصل : «الاجناس» .

وان كان الجنس ليس هو نوع^١ من الانواع ، ولا « ليس هو هي » ، فالعشرة ليست هي التسعة والواحد ، ولا ليست هي هما ؛ وهذا كله فساد .
والكلام والسؤال في النوع وما تحته على مثل هذا عندنا .
وهاتان مسئلتان .

(١٦ و ١٧) مسألة في اعطاء الجنس للنوع اسمه وحده :

يقال لهم : حدّثونا عن الحيّ ، اذا اعطى^٢ الانسان اسمه وحده ، افليس^٣ يكون الانسان مسمياً باسم الحيّ ، ومحدوداً^٤ بحدّه ؟
فلا بدّ من هذا .

فيقال^٥ هم : فاذا اعطى الجنس النوع اسمه وحده ، افليس يكون النوع متسمىً باسم الجنس ، ومحدوداً بحدّه ، فيكون جنساً بالحقيقة ؟
فلا بدّ من هذا .

واذا صحّ هذا ، فسد ما يقولون من انّ هاهنا نوعاً لا جنس البتّة^٦ . وفسد ما يقولون من انّ الحدّ لا يدخل فيه^٧ ما ليس منه ، ولا يخرج عنه شيء^٨ هو له و (الا) كيف يجوز ان يُسمّى باسم الشّيء ، ويُحدّ بحدّه ما ليس هو ؟ - وهذا فساد .
ولا بد من احد الامرين^٩ : اما ان يسمّى^{١٠} باسم الشّيء ، ويُحدّ بحدّه ما ليس هو هو ،

١ - بالاصل : الجنس في نوع

٢ - بالاصل : « اعطا » .

٣ - بالاصل : « فليس » .

٤ - بالاصل : « ومحدود بحدّه » .

٥ - بالاصل : « يقال » .

٦ - بالاصل : « بته » .

٧ - العبارة بالاصل كذا « لا يدخل فيما وجد به ما ليس منه » .

٨ - بالاصل : « احد امرين » .

يفسد التّحديد ويختلط الامور ، ويفسد ما صلّوا في ذلك ، او لا يسمّى^١ باسم الشئ ،
ولا يحدّ بحدّه ما ليس هو هو ، فيجب اذا سُمّي النوع باسم الجنس وحدّ بحدّه ، ان
يكون جنساً . فيفسد قولهم من أنّ الانواع ما ليس بجنس البتّة^٢ .

والمسئلة عليهم ، في زعمهم ان النوع يعطى ماتحته من الاشخاص اسمه وحدّه ،
كالمسئلة عليهم فيما وصفنا .

وهاتان مسئلتان .

(١٨) مسئلة في تقسيم الفصل :

ويُسئلون في تقسيم الفصول الثلاثة التي :

- ٩ احدها عامٌّ ، يَفْصِلُ بين احوال الشّخص الواحد ، كالقيام والقيود وغير ذلك ،
والثاني خاصٌّ ، يُفْصَلُ به بين الشّخصين بعَرَضٍ لازم ، كالزُّرْقَة والْفَطَس ،
والثالث اَخْصَصَ ، يَفْصِلُ بين الصّورتين ، كالنّطق يَفْصِلُ بين الانسان والبهيمة ،
اليس معنى «الفصل» يجمعها^٣ - لانّها كانت فصول - وينفصل بعضها من بعض ،
١٢ فانّ احدها عامٌّ . يَفْصِلُ بين احوال الشّخص الواحد ، والآخر خاصٌّ ، يُفْصَلُ به
بين الشّخصين ، والآخر اخصّ ، يُفْصَلُ به بين الصّورتين^٤ ، فليَمَ لا يكون « الفصل
المرسل » جنساً لما تحته من الفصول العامّة ، والخاصّة ، والتي هي اخصّ ؟

فيكون الفصل المستعمل للانسان مركّباً من جنس هو «فصل» ، ومن فصل له
(يَفْصِلُه) من غيره ، هو انّه « الاخصّ »^٥ . فيكون الفصل جنساً للفصل ، ويكون

١ - بالاصل : « ولا يسمّى » والصحيح « او لا يسمّى » .

٢ - بالاصل : « بته » .

٣ - بالاصل : « يجمعهما » .

٤ - اي « الصورتين النوعيتين » .

٥ - بالاصل : « لاخص » .

للفصل^١ فصل ، فیصل هذا الى ما لانهاية له .

وآلا فما الحجّة فی تصییر الحيّ جنساً لما تحته : من الانسان و البهيمة — اذ كلاهما « حيّ » — واقامة الفصل للانسان ناطقاً ميتاً ، واخراج الفصل من ان يصير جنساً لما تحته : من العام والخاص والاختصاص — و^٢ كلّها فصل — فاقامة الفصل للفواصل بين الصورتين؟ هذا ما (لا) يؤتی ببرهان فيما نرى .

(١٩ و ٢٠) مسئلة فی تقسيم الخاصة :

وكذلك^٤ يُسئلون فی الخاصة التي هي اربعة اقسام :

احدها للصورة ، آلا انها ليست لها وحدها ، كالرجلين للانسان والطاير .

والثاني : للصورة (وحدها) و (لكن) ليس لكلّها ، كالكتابة هي للانسان ، وليست لكلّهم .

والثالث : للصورة وحدها ولكلّها ، ولكن ليس في كلّ حين ، كالمشيب هو

للأناس اذا اكثروا (السّن) .

١ - بالاصل : « الفصل » .

٢ - بالاصل : « او » والصحيح « و » .

٣ - لعل الانسب : « واقامة » .

٤ - كما ورد فی الاصل من قوله : « وكذلك يسئلون » حتى قوله : « فيقال لهم »

فدسرسة على المصنف ، وذلك لكثرة التكرار والهفوات اللغوية التي افسدت المعنى ، وهي في الاصل وردت على هذا النحو : « وكذلك يشكون في الخاصة التي هي اربعة اقسام احدها الصورة التي على اربعة اقسام الا انها ليست لها وحدها كالرجلين الانسان والطاير والثاني الصورة وليس لكلّها كالكتابة هي الانسان وليست لكلّهم والثالث الصورة وحدها ولكلّها ولكن ليس في كلّ جنس كالسبب هو يجمع الاين اذا اكثروا والرابع الصورة وحدها في كلّ حين كالضحك للناس فعل انسان ضحك وكل ضحك انسان » .

والرابع : للصورة وحدها (ولكلها و) في كلِّ حين ، كالضحك للناس ، فكلَّ
انسان ضحكاً وكلَّ ضحكاً انسان .

فيقال لهم فيها ، كما قيل لهم في الفصل : انَّ « الخاصة » جنس لهذه الاقسام ، او
نوع ، او كلٌّ ، او اسم مشترك . ويدخل عليهم ما دخل قبل . وكذلك السؤال في « العرض »^١ :
اذ هو على ضربين .

وهاتان مسئلتان .

(٢١) في ارتفاع الجنس والمجنوس :

يقال لهم حدِّثونا عن الجنس : اليس هو مقولاً على مجنوساته كلها كالعشرة مقولة
على اعدادها كلها ؟

فاذا قالوا : بلى .

قلنا : فاذا زعمتم انَّ « النوع » قد يرتفع ، ولا يرتفع « الجنس » ، فكذلك تقولون
انَّ الواحد من العشرة قد يرتفع ، فلا ترتفع العشرة ؟

فان قالوا : نعم ، كابروا ، وزعموا انَّ التسعة الباقية هي عشرة .

فان قالوا : لا يرتفع جزء من اجزاء^٢ العشرة والعشرة بعينها موجودة ، قلنا :

وكذلك لا يجوز ان يرتفع نوع من انواع الجنس والجنس بعينه موجود^٣ . لانَّ الجنس
انما هو مقول على كلِّ انواعه ، ليس على بعضها دون بعض . فمتى لم يوجد الكلُّ^٣ فقد
فسد (ان يوجد الجنس كما قد فسد ان توجد العشرة ، وشيء من اعدادها معدوم .

ثمَّ يقال لهم في هذه المسئلة : ارايتم ان قال قائل :

١ - اى « العرض العام » .

٢ - بالاصل : « جز من اجزا » .

٣ - اى كل انواع الجنس .

٤ - عبارة الاصل : « فقد فسد ان توجد العشرة » .

قد يرتفع الجنس المقول على كلّ الأنواع (ان ارتفع نوع)^١ ، كما قد ترتفع العشرة
 ان ارتفع الواحد^٢ ، فلا يجوز^٣ ان يرتفع النوع^٤ (وقد ارتفع) الجنس ، كما لا يجوز ان
 ترتفع الواحد^٥ الا وقد ارتفعت العشرة ؟ فعكس القضية عليكم بما كنتم تجيبونه .
 وكذلك السؤال عليهم في ارتفاع «الشخص» وبقاء «النوع» .
 وهاتان مشكلتان .

-
- ١ - جملة « ان ارتفع نوع » غير موجودة بالاصل ، مع انها لازمة للقرائن الاتية الواردة
 في الاصل .
- ٢ - عبارة الاصل : « فلا يرتفع الواحد » ، وهى غير صحيحة .
- ٣ - بالاصل : « ولا يجوز » .
- ٤ - بالاصل : « ان نوع الجنس » ، والصحيح « ان يرتفع الجنس » او « وقد ارتفع
 الجنس » .

(الفصل الثالث)

(فى الصفات العامة للكليات الخمس)

٣ (٢٢) مسألة فى الخمس المقولات :

حدّثونا عن الخمس المقولات التى هى الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ،
والعرض ، اليس مقولات على الجوهر ، والعرض : والكمية ، والمضاف ، والكيفية
والنسبة ، والجيدة ، والزمان ، والمكان ، والفاعل ، والمفعول ؟ .

٦ او ليس ، لاجنس ، ولانوع ، ولافصل ، ولاخاصة ، ولاعرض خارجاً من
ان يكون جوهرًا ، او كميةً ، او مضافاً ، او كيفيةً ، او نسبةً ، او جيدةً ، او زماناً ،
٩ او مكاناً ، او فاعلاً ، او مفعولاً ، كما ليس من هذه العشرة شىءٌ خارجاً من تلك
الخمس ؟ .

١٢ فما جعل « الخمس » ، بأن يكون مقولات على العشرة ، وهى هى بعينها ، اولى
من « العشرات » (بان) تكون هى المقولة على الخمس ، اذ كانت هى هى بعينها ؟ .

(٢٣) مسألة اخرى فى الجنس والفصل ١ :

١٥ يقال لهم : حدّثونا عن الانسان اذ هو حى ، اليس انما انفصل من ساير الحى ٢
بنطق فيه او موت ، وهما معنيان كل واحد منهما غير صاحبه ؟

١ - بالاصل : « والعقل » .

٢ - الانسب « من سائر الاحياء » .

ولابدَّ من هذا .

فيقال لهم : فحدِّثونا عن الفصل والجنس ؛ اذ هما مقولان على انواع كثيرة ، فيماذا
٣ ينفصل الفصل^١ عن الجنس في عينه ؟ .

فان قالوا : فانَّ الفصل وان كان مقولاً على صُورٍ^٢ كثيرة فانه في جواب « اى »
اذا سئلنا : « اىِّ الاحياء زيد ؟ » قلنا « الناطق » ، والجنس يجاب به في مسألة « ما » اذا
٦ سئلنا السائل : « ما الانسان » قلنا « حى » .

يقال لهم فالجنس والفصل لا يختلفان في اعيانهما . اذ هما مقولان على صُورٍ كثيرة ،
وانما اختلفا في ترتيبنا نحن : هذا في جواب « اى » ، وهذا في جواب « ما » . اذ لو
٩ كانوا مختلفين في اعيانهما ، لكان في الفصل معنى يَفْصِلُه من سائر الاحياء ، وهو النطق
والموت . واذا كان لامعنى في « الفصل يَفْصِلُه من الجنس » ، وكان مقولاً على ما يقال
عليه الجنس ، فهو جنس ؛ وهذا فساد ما يقولون .

(٢٤) مسألة اخرى في هذا :

حدِّثونا عن الفصول الثلاثة التي هي للعام والخاص والاختصاص ، اليس^٣ متواليات
في اعيانهنَّ ، وفيما يختص بكل واحدة منهنَّ ، وليس^٤ بمختلفات في اللفظ فقط ؟ لانَّ
١٥ العام يَفْصِلُ في معناه بين الصورتين^٥ .

فاذا كانت الفصول في انفسها متباينة المعاني ، و^٦ من اجل ذلك استحققت الترتيب

١ - بالاصل : « فيماذا ينفصل النوع » .

٢ - بالاصل : « على صورة كثيرة » .

٣ و ٤ - الاصح : « ليست » .

٥ - الظاهر ان في العبارة هنا سقطت ويتعين علينا ، حتى يستقيم المعنى ، ان نقول :
« لان العام يفصل في معناه بين احوال الشخص الواحد ، والخاص يفصل بين الشخصين ،
والاخص يفصل بين الصورتين » ، بدليل ماورد في مسألة ١٨ في تقسيم الفصول .

٦ - كلمة « و » ساقطة بالاصل .

في النطق^١ عامّاً وخاصّاً و اخصّس ، فلم يَكون^٢ الفصل مبايناً للجنس في الاعيان حتى يستحقّ المباينة له في الالفاظ .

(٢٥) مسألة في هذا ، وهو^٣ زيادة :

حدّثونا عن الخاصّة ، والعرض ! اليس يجاب بهما في « آي » ، كما اجيب بالفصل في « آي » ؟

فان قالوا : بلى .

قلنا : فما الفرق بين الفصل ، والخاصّة ، والعرض في الاعيان ؟ .

فان قالوا : الفرق بينهما^٤ انّ الفصل اجيب به في السؤال بـ « أي »^٥ ، فانه مقول

على صورة ، (و) الخاصّة والعرض يقالان على اشخاص لاعلى صوَرٍ .

قلنا : فانّما خالقم^٦ بين الفصل ، والخاصّة ، والعرض لاختلاف اعيانهم^٧ ، لا

لاتّفاقهم^٨ في جواب « اي » فلم يَكون^٩ لم يجعلوا الفصل فرقاً بينه وبين الجنس في الاعيان^٩

لا لاختلافهما في جواب « اي » و « ما » ؟ .

وهذا ما لا اظنّ^{١٠} فيه الجواب يسيرا .

١ - اي في النطق والتعبير .

٢ - بالاصل : « فلم لا كان » .

٣ - كلمة « وهو » وردت بالاصل ، والانصب « اوهى » .

٤ - بالاصل : « قالو فرق بينهما » .

٥ - بالاصل : « في السؤال اي » .

٦ - اي افترقتم .

٧ - بالاصل : « في الجواب اي » .

٨ - بالاصل : « فلو » .

٩ - الاصح : « فلم لم تجعلوا الفرق بين الفصل وبين الجنس في الاعيان » .

١٠ - بالاصل : « ما الا ظن » .

(٢٦) مسألة اخرى فيما اتفقت فيه الخمس المقولات :

يقال لهم : حدّثونا عن الامر العام الذي زعمتم انّ المقولات الخمس اتفقت فيه :

٣ وهو « انها اتفقت على اشياء كثيرة » ، اتوجبون (تحقيق معنى^١ يكون) امراً عاماً^٢ اتفقت هذه المقولات فيه ؟ .

فان قالوا : لا .

٦ قلنا : فاذاً ، لم يكن الامر العام « معنى »^٣ يتفق الامور المجنوسة فيه ، ولا النوع « معنى » يتفق الامور المنوعة فيه ، ولا الكل « معنى » يتفق الاجزاء فيه . فهذا كسر لجميع ما نظموا في هذه الابواب .

٩ وان قالوا : الامر العام الذي اتفقت فيه الخمس المقولات ، « معنى » .

قلنا : فكيف لم يدخل في المقولات (هذا) المعنى^٤ ، فيقال كلّ مقول فلا بدّ من ان يكون عاماً ، او جنساً ، او فصلاً ، او نوعاً ، او خاصّةً ، او عرضاً ؟ وهذا بيّنُ الفساد . ١٢

(٢٧) مسألة في حمل الجنس والنوع والاشخاص :

يقال لهم : حدّثونا عن الجنس والنوع اذا كانا محمولين على الاشخاص ، فما الفرق

١٥ بينهما وبين الاعراض^٤ المحمولة على الاشخاص ؟

١ - اى معنى عينى له تحقق في الخارج .

٢ - وردت بالاصل عبارة غير مفهومة ، صورتها هكذا :

« اتوجبون تحقيقه لن امراً عاماً » .

٣ - هكذا بالاصل ، والصحيح : « لم يكن الجنس معنى » .

٤ - بالاصل : « في المقولات معنى » .

٥ - بالاصل : « فما فرق بينهما وبين الاجرام » .

فان قالوا: الفرق^١ بينهما أنّ الجنس والنوع يعطيان ماتحتهما اسماهما، وحدودهما، اذ هو الحيّ والانسان^٢، والاعراض ليست كذلك.

قلنا: وكيف ليست الاعراض كذلك، وقد يعطى الاسود ماتحته من الاسودين^٣ اسمه، وحدّه بانّهم^٤ مفيض سوادهما للبصر، كما يعطى الحيّ والانسان^٥ ماتحتهما اسمها وحدودهما.

وهيّا كان الاسود جنساً او نوعاً لكلّ ما كان فيه السّواد: من الاشخاص المختلفة في الحياة وغير الحياة، كما كان الحيّ والانسان جنساً (ونوعاً) لكلّ ما كانت فيه الحياة والانسانية: من الاشخاص المختلفة في السّواد وغيره.

وهذا لا اظنّ انه يؤتى^٦ فيه بفصل ابدأً ألا «و» إلزيم الفاصل^٧ له، فيما آتاه حكم ما اعطاه.

وكيف يقع الفصل بين حياة ينقسم لاشخاص مختلفة في السّواد والبياض، وبين سواد ينقسم لاشخاص مختلفة في الحياة والموت فيكون^٨ هذا جنساً، وهذا ليس بجنس؟

(٢٨) مسألة في الفصل^٩ هل هو جوهر؟

يقال لهم: حدّثونا عن الجنس، اليس هو جوهر؟
فلا بدّ من نعم.

١٥

١ - بالاصل: « فرق » .

٢ - عبارة الاصل هكذا « اذ وهو حي الانسان » .

٣ - كذا بالاصل، ولعله: « بانه » او « لانه » .

٤ - بالاصل: « يوفى » .

٥ - بالاصل: « فيكن » .

٦ - بالاصل: « فصل ن مسألة في الفصل... » و الظاهر ان كلمة «فصل ن» زيادة

فيقال لهم : فالفصل ماهو ؟ اهو جوهر آخر ، ام عرض ؟ وكذلكك يُسئلون عن النوع ، والخاصة .

٣ فان قالوا : كل واحد من هذه جوهر ، قلنا : فقد فسد ترتيبكم الجوهر : اولاً هو الاشخاص ، وثانياً هو الانواع والاجناس . لان هاهنا ثالثاً ، هو الفصل ، ورابعاً ، هو الخاصة .

٦ فان قالوا : الفصل ليس ، جوهر ، وكذلكك الخاصة ، قلنا : فقد دخلت عليكم من هذه الامور ، امور :

احدها اي الانسان قد قومه انساناً العرض ، اذ فصوله المقومة له انسانا اعراض .
٩ فكذلكك يقومه ابيض او اسود ، العرض (١) . فيرتفع الفرق بين حمل الجنس والنوع عليه ، والعرض .

والآخر ان العرض ان كان هو مقوم ذات ما ، فصله عن غيره ، فالعرض مقوم ذات الجوهر الاول مفصولاً (به) بين^٢ الجوهر الثاني . وهذا خطأ على اصولكم .
١٢

والثالث ان العرض الفصل ، ان كان عرضاً — وهو منفصل عما ليس بفصل من الاعراض ، وعما ليس بجوهر — فهو منفصل بعرض آخر ، وكل فصل فصله ، او فصل مافصله ، فهو منفصل بعرض ، هو فصل له ، وكذلكك الى ما لانهاية له . — وفيه فساد قولهم .
١٥

(الفصل الرابع)

(في المقولات وصفاتها العامة)

(٢٩) مسألة في تكثير الجوهر :

٢

يقال لهم : حَدِّثُونَا عَنْ تَحْدِيدِكُمُ الْجَوْهَرَ ، وَاحِداً بِالْعَدَدِ — وَأَنْتُمْ قَدْ جَعَلْتُمْ مِنْهُ
اجْتِناساً ، وَأَنْوَاعاً ، وَاشْتِخَاصاً — أَلَيْسَ هُوَ كَالْعَرَضِ الَّذِي هُوَ وَاحِدٌ بِالْعَدَدِ ؟ أَنَّهُ عَرَضٌ ،
وَهُوَ يَنْقَسِمُ : كَمِّيَّةً ، وَمُضَافاً ، وَكَيْفِيَّةً ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْرَاضِ ؟

٦

فَإِذَا كَانَ هَذَا هَكَذَا ، فَمَا الَّذِي أَوْجِبَ الْجَوْهَرَ أَنْ يَخْتَلِفَ بِالْأَعْرَاضِ ، وَنَفَى عَنْ
الْأَعْرَاضِ أَنْ تَخْتَلِفَ بِالْجَوَاهِرِ ، وَالْجَوْهَرُ بِمَا هُوَ جَوْهَرٌ — كَالْعَرَضِ بِمَا هُوَ عَرَضٌ — مِمَّا
هُوَ مُتَكَثِّرٌ فِي نَفْسِهِ ، كَمَا أَنَّ الْعَرَضَ مُتَكَثِّرٌ أَيْضاً ؟

٩

(٣٠) مسألة في اجتماع الجواهر والعرض في « شئ » :

يقال لهم : حَدِّثُونَا عَنِ الْإِنْسَانِ إِذَا كَانَ حَيًّا ، وَالْبَهِيمَةَ حَيًّا ، فَوَجِبَ أَنْ حَيًّا
جِنْسًا لَهَا ، فَهَلَّا قُلْتُمْ : أَنَّ الْجَوْهَرَ إِذَا كَانَ شَيْئًا وَالْعَرَضُ « شَيْئًا » ، فـ« شئ » جِنْسٌ لَهَا
أَيْضاً ، فَيَكُونُ الْجَوْهَرُ وَالْعَرَضُ مَجْنُوسَيْنِ تَحْتَ « شئ » كَمَا كَانَ الْإِنْسَانُ وَالْبَهِيمَةُ مَجْنُوسَيْنِ
تَحْتَ « حَيٍّ » .

١٢

١٥

فَإِنْ قَالُوا : الْجَوَاهِرُ وَالْعَرَضُ « شئ » مِنْ بَابِ اشْتِرَاكِ الْأَشْيَاءِ ، قِيلَ لَهُمْ مِثْلُ
هَذَا فِي الْبَهِيمَةِ وَالْإِنْسَانِ .

وان قالوا : الجوهر (الحى) يعطى ما تحته اسمه ^١ وحدّه ، قيل لهم : وكذلك « شىء » لانه يعطى ماتحته اسمه ^٢ بانه ^٣ « شىء » ، وحدّه بانه خارج من باب النفى .

(٣١) مسئلة اخرى في « العشر » مقولات :

٣

يقال لهم : اذا قلتم « عشرة مقولات » : احدا الجوهر ، وقدّمتم ان الاشياء المنقسمة لابد لها من ان ينقسم عن جنس او نوع او كل او اسم مشترك ، افليس الجوهر ، اذ هو واحد من « العشرة » ، مجنوس تحتهما ، او ممنوع ، او جزء ، او مقول باشتراك الاسم ؟

٦

فان كان الجوهر مجنوساً بالعشر او ممنوعاً ، او جزءاً ^٦ تحت كل ، فقد فسد ان يكون جنس الاجناس ليس فوق ما يحصره ^٧ ، وقد فسد ان يكون من العشر باشتراك الاسم ، لانه من العشر حقيقة ^٨ . — وهذا فاسد على اصلكم .

٩

مسئلة اخرى في الاربعة مقولات :

يقال لهم : حدّثونا عن الجوهر ، والكميّة ، والمضاف ، والكيّفية ، اليست اجناساً لما يركّب منها من النّسبة ، والجدة ، والزمان ، والمكان ، والفاعل ، والمفعول ؟ . فلا بدّ من نعم .

١٢

١ و ٢ - بالاصل : « يعطى ماتحت اسمه » .

٣ - بالاصل : « وانه شىء » والصحيح « بانه شىء » .

٤ - كلمة « ان » غير موجودة بالاصل .

٥ - بالاصل : « او جزو » .

٦ - بالاصل : « وجزا » .

٧ - بالاصل : « ما يحضره » .

٨ - بالاصل : « بحقيقه » .

فيقال لهم : او ليس الجنس عندكم جوهر ، كالتنوع و الشخص ، اذ كل هذه
جواهر ؟

٣ فلا بد من نعم .

فيقال لهم : فالكميّة اذاً ، والمضاف ، والكيفيّة جواهر . اذ هنّ اجناس . فقد
بطل ان تكون اعراضاً . فاذا بطل من ان تكون اعراضاً - وليس في البسيطات الا هي ،
٦ والجوهر - فبطلت^١ المركّبات جميعاً ان تركّب من جوهر وعرض ، وبطل ان يوجد
في العالم عرض . لانّ الاصول التي تركّب العالم منها اجناس والاجناس كلّها جواهر -
وهذا ظاهر الفساد^٢ .

٩ (٣٣) مسألة اخرى في العشر مقولات :

يقال لهم : حدّثونا عن العشر مقولات ، اهي عشر بسايط ، ام عشر مركّبة ، ام
بعضها مركّب ؟

١٢ فان كانت كلّها بسايط ، انتقض ما اصلتم من انّ السّت تركبت من الاربع .
وان كانت كلّها مركّبات ، انتقض قولكم ان الاربع جنس فوقها تتركب منه .
وان زعمتم ان بعضها بسيط وبعضها مركّب ، فلم قلتم هي عشر ، وليست بعشر بسايط ،
ولا مركّبات ؟ .

١٥ فاذا جاز ان يذكروا المركّبات مع اجناسها في الترتيب والعدد ، فلم لا يجوز ان
يذكروا ساير ما وقع تحت العشر المركّبات ، بما لا يحصره^٣ من العدد ، قيد خلوه في الاصول ؟

١ - بالاصل : « فدخلت » ، والصحيح ، لسياق العبارة « فبطلت » .

٢ - بالاصل : « ظام الفساد » .

٣ - بالاصل : « بما لا يحضره » .

وهذا يكسر ماوضعوا .

(٣٤) مسألة في خواصّ الجواهر :

يقال لهم : حدّثونا عن الخواصّ التي^١ خصّصتم بها الجواهر ، وقلتم :

منها أنّه ليس في شيء ، كالعرض ،

ومنها أنّه يحمل على الشيء المفرد^٢ الذي يؤمى اليه ،

ومنها أنّه لا يضادّ فيه ،

ومنها أنّه لا يقبل الزيادة والنقصان ،

ومنها أنّه واحد في العدد لا يتغيّر في الجواهر ، يقبل الاضداد في الزمان المختلفة ،

انقولون : انّ هذه الخواصّ معانٍ في الجواهر ، ليست هي الجواهر بعينه ، ام

تقولون : انّ هذه الخواصّ هي الجواهر بعينه ؟

ولابدّ من هذا . اذ ليس^٣ بين طرفيّ النقيض واسطة^٤ عندكم ، فأمّا ان تكون هي

هو^٥ ، وليست هي هو .

فان كانت الخواصّ هي الجواهر بعينه ، فسد ذلك لو جوه :

احدها أنّه معلوم انّ الشيء الذي هو (خاصّ) لشيءٍ ليس هو الشيء^٥ .

والآخر ان الخواصّ لو كانت هي الجواهر والجواهر هو الخواصّ — وكانت خواصّ

الكميّة جوهرا ، وكذلك خواصّ المضاف ، والكيفيّة — فصار العرض يخصه الجواهر —

١ - وردت العبارة هكذا بالاصل : « عن الخواص التي خصصتم بها الجواهر » ،

وعندي كلمة « ليست » زائدة .

٢ - هنا عبارة غير مفهومة صورتها هكذا : « ومنها انه بعيد بما يحمل الشيء المفرد » .

٣ - « اذ ليس » مكرر بالاصل .

٤ - وردت العبارة بالاصل هكذا : « اما لم يلون هي هو » .

٥ - عبارة الاصل : « الذي هو شيء ليس هو الشيء » وهي غير مفهومة .

- والثالث انّ الجوهر ان كان هو خواصّه ، وكان كلّ مخصوص هو خواصّه ، كانت الاشياء كلّها خواصّ انفسها ، وسقط ان يخصّ شيء بشيء ، وان تكون الخاصّة معنىً في الاشياء المخصوصة ، وبطل رسمها من المقولات . ٣
- وان كانت الخواصّ ليست هي الجواهر بعينه ، فهي شيءٌ سواه . وليس سوى الجوهر الا العرض ، والخواصّ انما دخلت الجوهر ، مفرقةً بينه وبين العرض . فاذا كان^١ الفصل بين الجوهر والعرض عرضاً ، فباي شيء^٢ انفصل الجوهر عن ذلك العرض ؟ فان كان بعرض آخر فهذا ما لانهاية^٣ له . وان كان الجوهر ينفصل عن ذلك العرض بنفسه ، لا بعرض آخر ، فما جعله^٤ بالانفصال عن بعض الاعراض بنفسه ، لا بعرض آخر ، اولى منه بالانفصال عن بعض ؟ . - وهذا ما اظنّ فيه حيلةً . ٩

(٣٥) مسألة اخرى في تقسيم الجوهر :

- يقال لهم : حدّثونا عن الجواهر ، اليس على ضربين : منها بسيط ومنها مركّب ، والبسيط ضربان : احدهما الفضل^٥ من الجواهر وهي الجواهر الروحانيّة التي لا ينالها الفساد ، والآخر الحطّ^٦ وهو ضربان : احدهما العنصر ، والآخر الصيغة^٧ الداخلة على

١ - بالاصل : « كانت » .

٢ - بالاصل : « فباي اى شيء » .

٤ - بالاصل «فما جعلت بالانفصال»

٣ - بالاصل : « فهذا الا ما لانهاية له » .

٥ - هنا كلمة بالاصل رسمها غير واضحة ، تحتل ان تقرأ ايضا : «الفصل» ، ولصحيح « الفضل » .

٦ - بالاصل : « الخط » او « الحظ » ولكن الصحيح « الحط » .

٧ - هنا كلمة غير منقوطة تحتل ان تقرأ : « الصيغة » او « الصبغة » او « الصنعة »

او « الضيعة » .

- العنصر ، والجواهر المركبة ضربان : أحدهما الأشخاص ، والآخر الاجناس ، والانواع ؟
فحدّثونا عن هذه التقسيمات للجواهر ، اليست موجبة لمنقساتها الاتفاق^١ في الجوهر ،
والاختلاف في الفصول : بانّ من الجوهر بسيط ، ومنه مركّب ، ومن البسيط الرّوحاني ،
ومنه العنصر ، ودخايل العنصر ، ومن المركّب الأشخاص ، والاجناس ، والانواع ؟ فهي
كلّها متّفقة في معنى « جوهر » ، كما كان الانسان والحمار متّفقين في معنى « حيّ » ،
وهي كلّها مختلفة بالفصول : كما كان الانسان مخالفاً بفصوله للحمار .
فما الذي اوجب انّ الحيّ جنس للانسان^٢ والحمار ، ومنع ان يكون الجوهر جنساً
للرّوحاني والمركّب ؟ وما الذي اوجب للانسان الانفصال عن الحمار بفصوله ، ومنع ان
يكون الرّوحاني منفصلاً عن الجسداني بفصوله^٣ ؟ — هذا ما لاوجه لانكاره .
وقد مضت في هذا مسألة ، هذه مؤكّدة لها ، وهي هنا مكرّرة .

(٣٦) مسألة (في الجوهر والعرض) :

- يقال لهم : حدّثونا عن جميع الامور ، اذا كانت متّفقة في جوهر وعرض — اذ
كلّ عين لا تعدو^٤ ان تكون جوهرًا او عرضاً — ففيماذا اختلفت ؟
فان قالوا : تختلف في ضروب الاعراض وانحائها ، قيل لهم : او ليس ما اختلفت
فيه : من ضروب الاعراض ، لا يخرج بعدد ان يكون عرضاً^٥ ، وهو الذي اتّفقت فيه
مع الجوهر ؟
فلا بدّ فيه من احدا الامرين^٦ : امّا ان يكون الامور ، متى اتّفقت في جوهر وعرض ،

١ - بالاصل : « للاتفاق » .

٢ - بالاصل : « جنس الانسان » .

٣ - بالاصل : « الجسد الى فصوله » .

٤ - بالاصل : « لاتعدوا » .

٥ - بالاصل : « عوضاً » .

٦ - بالاصل : « من احدا امرين » .

فليس ها هنا امر هي فيه مختلفة، فيوجد (في) الاعيان كلها والامور جميعها معنيان فقط،
لاختلاف فيهما^١.

او يكون ها هنا امور متى اتفقت في الجرهر والعرض، اختلفت، فينتقض قولهم:^٢
انه ليس الا الجواهر^٣ والعرض فقط^٤.

(٣٧) مسألة اخرى (في المقولات الاربعة):

حدّثونا عن الخواصّ التي انفصلت بها^٥ الكميّة من الجوهر، والكيفيّة،^٦
والاضافة، والخواصّ التي انفصلت بها الاضافة من الجوهر، والكميّة، والكيفيّة.
لايخلوا: من ان يكون هذه الخواصّ هي المخصوصات انفسها^٧ فيكون خاصّة الشّي
هي الشّي بعينه، ويبطل ان يكون الخاصّة معنيّ مقولاً على الاعيان المخصوصة^٨.
اولا تكون هذه الخواصّ هي مخصصاتها انفسها، فيكون امّا جوهرًا او عرضاً.
فان كانت خواصّ الكميّة والاضافة والكيفيّة جوهرًا: فقد صارت الاعراض يختلف
بالجوهر، وسقط مايقولون. وان كانت خواصّ الكيفيّة، والاضافة، والكميّة اعراضاً،^٩
فقد صار العرض يخصّ العرض من عرض آخر، فهو يحتاج الى ان يخصّ من خاصيّته
التي ليست هي هو بعرض آخر وخاصّة اخرى يخصّه منها، فيتصل هذا الى ما لا نهاية
له. — وهو فاسد.^{١٠}

ويؤكد هذه المسئلة ان يقال: حدّثونا عن الكميّة وخاصّتها، اهمّا شي^{١١} واحد،

١ - بالاصل « معنيين فقط لاختلاف فيهما ».

٢ - لعل الانسب « الجوهر ».

٣ - بالاصل: « منها ».

٤ - بالاصل: « لنفسها ».

٥ - بالاصل: « على الاعيان المقولة » والظاهر « على الاعيان المخصوصة ».

٦ - بالاصل: « اهمّا شيئاً واحد » وهو غير صحيح.

ام شيئان ؟

فان كانت الكميّة وخاصّتها شيئاً^١ واحداً ، فقد فسد ان يفصل بينهما من القول .

وان كانت خاصّة الكميّة والكميّة نفسها شيئين ، احدهما ليس هو الآخر ، فماذا

ينفصل الكميّة من خاصّتها ، وخاصّتها ليست بكميّة ؟

فان كانت الكميّة تنفصل بنفسها عن خاصّتها ، فما بال كلّ شيء لا ينفصل بنفسه

من غيره من غير حاجة منه الى خاصّة تكون هي الفصل بينه وبينه ؟

وان كانت الكميّة منفصلة عن خاصّتها بخاصّة لها ، فماذا ينفصل عن تلك

الخاصّة ؟ - وهذا ما لانهاية (له) .

وكذلك يُسئل في الكيفيّة وخاصّتها ، وفي الجوهر وخاصّته ، وفي المضاف

وخاصّته .

(٣٨ و ٣٩) مسایل شتى^٢ كلّها على هذا الترتيب :

فيقال : بماذا انفصل الجوهر عن خواصّه ، والكيفيّة عن خواصّها ، والمضاف

عن خواصّة .

فان قال : بانفسها ، قيل : فما بال جميع الامور لاتنفصل بانفسها عن اعتبارها من

غير خواصّ يلزمها ؟

او انفصل كلّ واحد منها عن خواصّه بخواصّ غيرها ، فماذا انفصل عن تلك

الخواصّ ؟ وكلّ ما ذكرت له خاصّة انفصل بها ، قيل فماذا انفصل عنها ، الى

ما لانهاية له .

١ - بالاصل : « فان كانت الكمية وخاصّتها شيء واحد » .

٢ - ولنعدها مسألتين « احدها من قوله « فيقال ... الى قوله « لانهاية له » والثانية

من قوله « ويؤكد . . . » الى قوله « من بعض بنفسه » لتكميل الرقم المذكور في عنوان

الكتاب اعني « الخمسين مسألة في كسر المنطق » .

و يؤكد هذه المسئلة بان تجرى فى الفصول كما اجريت فى الخواص ، فيقال :
 حَدَّثُونَا عن الشيء المفصول من غيره ، كالانسان المفصول من الفرس وغير الانسان من
 سائر المفصولات ، اتعدوا ان تكون هى انفسها فصولها او تكون فصولها سواها ؟
 فان كان الفصل هو المفصول والمفصول هو الفصل ، فلا وجه لذكر فصول الاشياء
 ينفصل بها بعضها من بعض . لان ذلك ليس اكثر^١ من الاسماء المنفصلة .

و ان كان الفصل ليس هو المفصول ، فهو شيء آخر . واذا كان شيئاً آخر ،
 فماذا ينفصل المفصول^٢ من الفصل ؟
 فان كان ينفصل بفصل آخر فماذا ينفصل (من هذا الفصل ؟ الى ما لانهاية له .
 فان كان ينفصل) من الفصل بنفسه ، فلم لا تكون الاعيان كلها منفصلاً بعضها من
 بعض بنفسه ؟

(٤٠) مسئلة فى المضاف :

يقال لهم : حَدَّثُونَا عن الحدّ الصحيح للمضاف ، اليس هو انه اذا عرف الانسان
 بتحديد ان هذا الشيء مضاف ، فهو يعرف بتحديد ايضاً^٣ الشيء الذى هو مضاف
 اليه لاحالة ، كالابن اذا عرفه فهو يعرف الاب ؟
 فاذا قالوا : بلى ، قلنا : او ليس الجنس والمجنوس ، والنوع والمنوع من باب المضاف ،
 لان الجنس جنس مجنوسه ، والمجنوس مجنوس^٤ جنسه ، وكذلك النوع والمنوع ؟ فواجب

١ - هنا كلمة ناقصة تشبه كلمة « لا » ، ولا معنى لها .

٢ - بالاصل : « الفصول » .

٣ - عبارة الاصل « اذا عرف الانسان تحديد ان هذا الشيء مضاف فهو بتحديد ايضاً
 الشيء الذى هو مضاف اليه » . وهى ناقصة . والصحيح ما ذكرناه ، بدليل ما ذكره المصنف
 فى آخر هذه المسئلة .

٤ - كلمة « مجنوس » مكررة بالاصل .

إذا عرفتم الجنس بالتحديد ، ان تعرفوا جميع انواعه التي هي مجنوساته ، وإذا عرفتم النوع بالتحديد ، ان تعرفوا جميع منوعاته التي اشخاصه .

٢ فان كنتم عرفتم جميع انواع الحيوان ، كمعرفتم بجنسه ، فكم ^١ نوعا هو ؟

فان كنتم عرفتم جميع منوعات الانسان ، و هي اشخاص الناس فكم ^٢ مبلغها ؟

فهذا ما قد اقررتم بجهلكم به ، لان الاشخاص عندكم ، التي هي المنوعات ، تذهب

٦ الى ما لانهاية له ، فلا يحصى بالعلم . - وفي ذلك كسر قولكم ان الانسان اذا عرف بتحديد

ان هذا الشيء مضاف ، فهو يعرف بتحديد ايضا الشيء الذي هو مضاف اليه .

(٤١) مسئلة اخوى (في الفرق بين الجوهر والعرض) :

٩ اذا زعمتم ان الجوهر العام محمول « على » الخاص ، وان العرض محمول « في »

الجوهر ، فهتلا قلتم : العرض محمول « على » الجوهر ، والجوهر العام محمول « في » الجوهر

الخاص ، و اردنا الفرق بين ان نحمل الحياة « على » الجوهر ، فنقول « حى » ، وبين ان

١٢ نحمل اللون « عليه » ، فنقول « ملون » ، او يحمل السواد عليه ، فنقول « اسود » ؟

وما الذى اوجب الحياة ان تكون « عليه » ، واللون ان يكون « فيه » ، دون ان

يكون (اللون) هو الذى « عليه » ، والحياة (هى) التي « فيه » ، فيكون الملون والاسود

١٥ اجناسا والحى ليس بجنس او يكون ^٥ اللون والسواد جوهرين ، والحياة ليس بجوهر ؟

فتى فصلوا بين الحياة واللون ، او بين الحياة والسواد بشيء الزموا فيما يأتون حكم

ما يعطون .

١ و ٢ - بالاصل : « لم » .

٣ - بالاصل : « فلا يحصى » ، ويمكن ان يكون « فلا يخص » .

٤ - بالاصل : « ان تكون عله » .

٥ - بالاصل : « ويكون » .

(الفصل الخامس)

(في المتقابلات)

٣ (٤٢) مسألة فيما يبحث على المقولات :

يقال لهم : حدّثونا عن العشر مقولات ، ليست جامعة لجميع الامور المركّبة منها ؟

٦ ولا بدّ من نعم .

فيقال لهم : « فلم اخرجتم الاختلاف ، والقدمة ، والتّوافي ، والحركة عن اقسامها ولم تجعلوها مركّبة منها ، كما جعلتم الجدة^١ والنّصبة ، والفاعل ، والمفعول ، والمكان ، والزّمان ، متركّبات من الاربع ، اذ هي تحتها ؟

٩ فان اعتلّوا بانّ الاختلاف ، والقدمة ، والتّوافي ، والحركة ليست من المقولات العشر ، وانّما هي لواحق تلحقها ، فقد ناقضوا وزعموا ان مع العشر غيرها في الاصول .

١٢ وان أبوا ان لا يجعلوا الاختلاف ، والقدمة ، والتّوافي ، والحركة من اقسام العشر مقولات ، قلنا ففي اى قسم هي : انى الجوهر ام^٢ فى الكميّة ، ام فى المضاف ، ام فى الكيفيّة ، ام فى السّت الباقية ؟ .

١٥ ونحن لم نجدكم ذكرتم هذه فى شىء من اقسام المقولات ، بل افردتم لها باباً بعدها .

— وهذا تناقض .

١ - بالاصل : « المدة » .

٢ - بالاصل : « انه » .

(۴۳) مسألة فی الاختلاف :

يُسْأَلُونَ عَنِ الْاِخْتِلَافِ : اَيَعْدُوا اَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا اَوْ عَرْضًا ؟ فَانَّ ذَلِكَ مَا كَانَ ،
 ۳ فهو فوق^۱ الكميّة ، والکيفيّة ، والمضاف ، والجوهر . لانّ كلّ واحد من هذه^۲ خلاف صاحبه ، فقد لحقه الاختلاف ، فكان الاختلاف اعمّ منه ، لانّ كلّ جوهر خلاف لما خالف ، وليس كلّ خلافٍ جوهرًا ، لانّ العرض خلاف ايضاً . وكلّ كميّة ، او مضاف ، او كفيّة خلاف ، وليس كلّ خلاف كميّة ، او مضافاً ، او كفيّة . فالخلاف
 ۶ فوق الجوهر والاعراض ، لانّ الجوهر خالف اعراضه ، بخلاف ، والخلاف لم يكن شيئاً (منهما) . والخلاف اقوى من الجوهر واعمّ ، وهو شيء لا جوهر ولا عرض . —
 ۹ وهو نقض قولهم .

ويقال لهم : حدّثونا عن الاختلاف ، اليس هو على اربعة اقسام :

احدها كاختلاف الاشياء المضافة ،

والثاني كاختلاف الاشياء المتضادة ، ۱۲

والثالث كاختلاف الوجود والعدم ،

والرابع كاختلاف الموجبة والسالبة ؟

فلا بدّ من نعم . ۱۵

فيقال لهم : فالاختلاف المنقسم هذه القسمة ، جوهر ، او عرض ؟ فان كان عرضاً ،

فالعرض ما قد يجوز ارتفاعه . فجائز ارتفاع الاختلاف من الاشياء المضافة ، فيصير واحداً .

وكذلك يجوز ارتفاع الاختلاف من الاشياء المتضادة ، وارتفاع الاختلاف من الوجود ۱۸

والعدم ، فيصير واحداً . — وهذا هو غاية النكر .

۱ - بالاصل : « فرق » .

۲ - بالاصل : « هاذي » .

ويقال لهم : حدثونا عن «الاختلاف»^١ ، ليس واقعاً بين الجوهر والعرض ، كما واقع بين الاشياء المتضادة ؟ .

فهلّا جعلتم اختلاف الجوهر والعرض معنى خامساً ، ليس هو اختلاف (المتضايقين ولا)^٢ المتضادين ، ولا الموجود والمعدوم ، ولا الموجب والسالب^٣ ؟ لانّ الجوهر والعرض لا يضاف كل واحد منهما الى صاحبه ، وليس هما متضادين ، ولا احدهما موجود ، والآخر معدوم ، ولا احدهما موجب ، والآخر سالب .

وفي هذه المسئلة زيادات كثيرة تركناها للاقتصار .

(٤٤) مسئلة في التوافي والقدمة :

وكذلكك يُسئلون (عن) المقدمة^٤ فيقال لهم : اتعدوه ان يكون جوهرأ ، او عرضاً ؛ وكذلكك التّوافي ؟

فان زعموا انّ المقدمة والتّوافي جوهران^٥ ، فقد ينبغي ان يضافا^٦ الى الجواهر الموسومة ، ويضاف الاختلاف اليها ايضاً . فتكون الجواهر اوائلا وثواني ، وقدمه^٧ ، وتوافيا واختلافاً . وهذا فاسد ، الا ان^٨ يقول قايل هي جواهر اوايل ، فتكون اشخاصاً ، « او تكون هي جواهر اواخر »^٩ ، فيكون انواعاً واجناساً ؛ وهذا افسد وانكر .

١ - بالاصل : « حدثونا عن النكر الاختلاف » ولا طائل وراء كلمة « النكر » هنا .

٢ - « المتضايقين ولا » غير موجودة بالاصل مع ان سياق العبارة يحتم النص عليها .

٣ - بالاصل « والسادس » .

٤ - بالاصل : « يسئلون والقدمة » .

٥ - بالاصل : « اتعدوا » .

٦ - بالاصل : « جوهرين » .

٧ - بالاصل : « ان يضاف » .

٨ - عبارة الاصل : « وهذا فاسد الان يقول قايل ... » وهي غير مفهومة .

٩ - وردت العبارة هكذا بالاصل : « او تكون اواخر هي جواهر او اي » .

وان زعموا انّ التّوافی ، والقدمة ، والاختلاف اعراض لیست بجواهر ، وهو ابسط من الكمّیّة ، والمضاف ، والکیمیّة واسبق الی الجوهر ، واولی بان^١ تكون فی العشر مقولات رؤوساً . لانّ الكمّیّة والکیمیّة ، والمضاف لم تكن قطّ فی الجواهر الاولى ، لاختلاف ورفع^٢ ، ولم يكن الجواهر قطّ اقدم منها (الا) والقدمة موجودة ، ولم يكن متوافية قطّ فی الجوهر الا والتّوافی کاین . وهذا ما یبطل مذهبهم صراحاً .

(٤٥) مسألة فی المتضادّة :

یقال لهم : حدّثونا عن الضّدين ، الیس هما اللّذان لا یجتمعان فی العین الواحدة فی حال ، ولا یدوران^٣ دوران المضاف ، کالسّواد لا یجامع البیاض ، ولا یدور علیه کما یدور علیه المضاف ، فیقال سواد البیاض ، کما یقال انّ الاب والابن^٤ ؟ فلا بدّ من هذا .

فیقال لهم : فقولوا ان الصّفرة ضدّ البیاض کما ان السّواد ضدّ له . لانّ الصّفرة ایضاً لا تجتمع مع البیاض فی عین واحدة ولا تدور دوران المضاف ، (و) لا نقول صفرة البیاض ، کما لا یقال سواد البیاض ! — وهذا فاسد .

(٤٦) مسألة (فی اختلاف المركّبات) :

حدّثونا عن الجوهر ، اذا کان لا یختلف بما هو جوهر ، والعرض لا یختلف بما

١ - بالاصل « اولی ان یكون » .

٢ - هذه العبارة غیر مفهومة ولعلّ الصحیح هكذا :

« وان زعموا ان التّوافی ، والقدمة والاختلاف اعراض لیست بجواهر ، فهی ابسط من الكمّیة . والمضاف و الكیمیة واسبق الی الجوهر ، واولی بان تكون فی العشر مقولات رؤوساً . لان الكمّیة ، و الكیمیة ، والمضاف لم يكن قط فی الجواهر الاولى الا والاختلاف واقع » .

٣ - عبارة الاصل هكذا : « ولا یدرون ان دوران المضاف .. » وهی هنا غیر مناسبة .

٤ - لعلّ الانسب « کما یقال اب الابن » .

هو عرض ، وجميع المتركبات فانما يتركب من جوهر وعرض ، فما سبب الخلاف في المختلفات ؟ وكيف يأتي مختلفات متركبة من معينين فقط ؟

وكذلك يُسألون عن الجوهر ، و (الكميّة) ^١ ، والمضاف ، والكيفية ، اذا كن ^٣ هن البسيط ، فتركب الجوهر مع الثلث ، فما السبب في وقوع الاختلاف فيما تحن من المتركبات ، والاصول التي تركبت عنها اربع فقط ، ولم يكن يدخل على المتركبات معنى غير الاربع ، ولا يوجد فيها سواها ؟ ^٦

ولابد في هذا من احد الامرين ^٢ : اما ان يكون المتركبات تركبت من اربع فقط ، ولا يكون فيها سواها ^٣ . فقد بطل الاختلاف ، والاختلاف موجود . — فهذا القضاء باطل .

(٤٧) مسألة (في المتضايقين) :

حدّثونا عن عين الشريك ، اليست غير شريكه ، وذات الاب غير ذات ابنه ، والعلو غير السفلى ، والنصف غير الضعف ؟
فلا بد من هذا . ^{١٢}

فيقال لهم : فكذلك يقولون ان ذات الجنس غير ذات المجنوس المضاف اليه ، وذات النوع غير ذات النوع المسند الى ذاته ؟

فان قالوا نعم ، زعموا ان الانسان المسند الى والديه ، وجميع الحيوان ليسوا الحي ، ^{١٥} بل سواه ، وان زيدا ، وعمرا ، وساثر الاشخاص الانس ليس هم الناس ، بل هم غيرهم . وهذا فساد وتناقض .

وان زعموا ان الجنس ليس هو غير المجنوس ، ولا النوع غير النوع ، قلنا ليس ^{١٨} ها هنا شيان يضاف احدهما الى الآخر ، ولا شيان يقال احدهما على الآخر .

١ - بالاصل : « والكيفية والمضاف والكيفية » .

٢ - بالاصل : « احد امرين » .

٣ - بالاصل : « سواها » .

(الفصل السادس)

(فى القياس)

٣

(٤٨) مسألة فى النتائج :

حدّثونا عن تقديمكم المقدّمات لنتائج منها النتائج ، اعدوا احد الامرين^١ : امّا ان تشرحوا بالنتائج غامضاً غير ظاهر ، او لا تزيدوا على ان تستخرجوا ظاهراً ؟
فيقال : ان كنتم لا تزيدون على استخراج ظاهر الامور ، فانتم مستغنون فى الظاهر
عن تقديم المقدمات لانتاجه .

٩

وان كنتم تستخرجون الباطن بالظاهر ، فارونا مقدّمتين ظاهرتين اقترننا فانتجتا
امراً باطناً ، حتّى نسلم لكم^٢ .

١٢

فان قالوا : اذا قلنا : كلّ انسان حيّ ، فكلّ حيّ جوهر ، خرج لنا : الانسان
جوهر ، واذا قلنا : الجوهر كلّ حيّ والحياة لكلّ انسان ، خرج لنا : ان الجوهر^٣ كلّ^٤
انسان — وان كنّا لم نقل ذلك ولم نفتوه به — ، قلنا لهم : فالذى خرج من الامرين جميعاً^٥
امر^٥ باطن او ظاهر كالمقدمات ؟

١ - بالاصل : « اعدوا احد اسرين » .

٢ - هنا اى بعد كلمة « باطنا » كلمات غير مفهومة صورتها هكذا :

« حتّى سبلكم لكم » فلعلها « حتّى نسلم لكم . » .

٣ - بالاصل : « الجواهر » .

٤ - الاصح : « لكل » .

٥ - بالاصل : « جميعاً اسراً باطن » .

فان قالوا : ظاهر ، قلنا : فقد استغنينا عن هذه المقدمات .

فان قالوا : باطن ، فقد زعموا ان « الانسان جوهر » باطن ، و « الجوهر لكل انسان » باطن . — وهذا فساد .

وان قالوا : ليس غرضنا فيما وصفنا من انتاج المقدمات نتايجها ، ان يتبين^١ عن هذه الامور الظاهرة فقط ، بل نريد ان يكون حكم الامور الغاية كحكم ما شاهدنا في ذلك ، قلنا : او ليس لا يجب ايضاً ان تخرج نتيجة من الامور الغاية الا بعد تقديم مقدمتين متفاوتين منها مقرونا^٢ بهما لكل مقدم له مقدمتان مقرون بهما ، فحكم ماخرج من نتيجة حكم ماخرج من نتائج ماقدمت مقدماته المقرون بها من الامور الظاهرة الجنس؟ فاذا كان كل مقدم له المقدمات المقرون بها ، ان لا يخرج اذا كانت باطناً (!) ، فقد صار حكم الباطن كحكم الظاهر : انه ان ظهر ، فامكن ان تقدم له مقدمات خرج في النتج ، وان استسر^٣ ، فامتنع من تقديم مقدماته (و) لم يوقف عليه ؛

ففي الحاليين جميعاً قد استغنى عن تقديم المقدمات له لانتاجه .

لانه ان ظهر وامكن تقديم المقدمات له لانتاجه ، كان حكم المنتج منه كحكم ماظهرت مقدماته من الامور المشهور ، وكان نتيجته^٤ ظاهراً ، كنتج ذلك . وان استسر^٥ ، فلم يكن المقدمات جارية فيه ، (و) لم يوصل اليه .

وفي تمام هذه المسئلة بالكسر على القوم فساد المنطق من اوله الى آخره . لان غرض القوم انما هو كان الأنباء عن الامور الغاية واستخراج نتايجها بالمقدمات . فاذا فسد عليهم هذا ، فسدت الغاية التي اليها تجرون^٥ .

١ - في الاصل : « لن يتبين » .

٢ - والانسب « مقرونة » لانها راجعة الى « نتيجة » .

٣ - اي « استتر » .

٤ - بالاصل : « كان نتيجته ظاهراً » .

٥ - اي « تقصدون » وفي الاصل كلمة تشبه « تجدون » .

(الفصل السّابع)

(في البرهان)

(٤٩) مسألة في البرهان :

زعموا انّ كلّ مطلوب يلتبس علمه من اربع وجوه :

احدها ، « هل » الشّيء ؟

والثاني ، والاحسن ، « ماهو » ؟

والثالث ، « اىّ » الاشياء هو ؟

والرّابع ، « ليمّ » هو ؟

فيقال لهم : حدّثونا اذا ثبت انّه او طالب طالب : « ماهو » ، و « اىّ الاشياء

هو » ايطالب عن « انّه » ، او^١ عن « انّ » اخرى ليست هي هو^٢ ؟

ولابدّ من احد امرين : امّا ان تكون المطالبة « ماهو » ، و « اىّ شى هو » مطالبة^٣

عن « انّه » ، لا زيادة في ذلك ولا نقصان — و « انّه » قد ثبت — . فانّما يطالب عمّا

قد ثبت ، فلا وجه لطلبه .

او تكون المطالبة بذلك عن « انّ » اخرى فقد صارت المطالبة بـ « ما هو الشّيء »

و « اىّ الشّيء هو » انّما هي مطالبة عن غيره — وذلك الغير هو « انّ ما » ، و « هل ما »

١ - بالاصل : « وعن » .

٢ - جملة « ليست هي هو » صفة لـ « ان اخرى » .

٣ - بالاصل : « مطالب » .

— فقد صار «ماهو الشئ» ، و «ای شئ هو» ، «انّا»^١ «وهلا» لغيره. وذلك الانّ ،
 والهلّ يطالب ايضاً «بماهي» ، و «ای شئ هي» «انّا»^٢ و «هلا» لغيرها ، ثمّ لا يكون
 «مائيّة شئ» و «ايشيّه» بان يكون لها «مائيّة» و «ايشيّه» اولى من مائيّتها وايشيّيّها
 ان يكون ذلك لها ، فيتمّصل هذا الى مالا نهاية له ، ويفسد السؤال على ما اصلوه .

وجماع وصفنا انّ «هل الشئ» ، و «ماهو الشئ» ، و «ای شئ هو» ، و «لیمّ
 هو» ان كنّ جميعاً يطالبن باكثر من واحد ، فتلك «انّ» اخرى ، ومتى فسد هذا ، فقد
 فسد الكتاب الرابع من المنطق من اوله اي آخره ، وفسد ما قبله من الكتب التي اسست له .

(الفصل الثامن)

(في الحمل)

(٥٠) مسألة في «التحقيق» :

زعموا ان «التحقيق» لا يكون من «تعارض الشهادة» : لان الانسان اذا قال :
«كل انسان ضحك ، وكل ضحك قابل للعلم ، فالانسان قابل العلم» ، فكانه قال «الانسان
انسان» .

قالوا : وانما يكون التحقيق من الاشياء التي هي اولاً في الطبيعة ، كالقول :
الجوهر لكل انسان والانسان (لكل) ضحك ، فيكون النتيجة ان الجوهر لكل ضحك .
فيقال لهم حذثونا عن الحامل الامر (العام) على الخاص ، كالمقابل الانسان^١ حي ،
او كالمقابل الجوهر لكل انسان ، ايعدوا احد الامرين^٢ ؟ . امّا ان يزعم ان الانسان هو
الحي العام ، وان الجوهر العام لكل انسان ، او يكون زاعماً ان الانسان هو الحي
الخاص وان الجوهر الذي هو الانسان ، لا لغيره ، هو له ؟

فان كان يزعم ان الانسان حي : وهو يعني كل الحي ، فهذا كالمقابل ان الانسان
هو الحي . وهذا كذب لا شك فيه ، لان الانسان ليس هو كل الحي . — وكذلك
ان يزعم ان الجوهر هو العام هو الانسان .

١ - بالاصل : « انسان » .

٢ - بالاصل : « ايعدوا احد امرين » .

٣ - كذا بالاصل ولعل الصحيح اما : «الجوهر العام» ، او : «الجوهر الذي هو العام» .

وان كان اذا قال الانسان حىّ ، فانّما يعنى الحىّ الخاصّ ، و اذا قال الجوهر لكلّ انسان ، فانّما يعنى الجوهر الخاصّ ، فكانّه قال الانسان انسان ، والجوهر الانسان هو جوهر الانسان ، وهذا بعينه هو « تعارض الشّهادة » . ٢

فاذا كان التّحقيق ابدأً ان يكون صادقاً ، فتكون ^١ الشّهادة متعارضة ، وهو ان يحمل الخاصّ على الخاصّ ، فيقال : الانسان ضحكاً والضّحك قابلٌ للعلم والانسان قابلٌ للعلم ، ومعناه انّ الانسان انسان . ٦

او يكون كاذباً ، فتكون ^٢ الشّهادة به ، على ما زعم ارسطوطاليس ، وهو ان يحمل العامّ على الخاصّ ، فيقال الانسان حىّ يعنى به العامّ .

فقد سقط التّحقيق من قبل حمل العامّ على الخاصّ ، اذ هو كذب ، ومن قبل ^٣ تعارض الشّهادة ، اذ كان تأويل الشّيء المقصود بالتّحقيق هو هو بعينه . ولنا فى المنطق وافساده كتبٌ كثيرة ، فيها مسايل ذوات عدد لم نذكرها على الاستقصاء فى هذا الكتاب لنعجل الجواب عمّا فيه ، فلعلّه ان يكون آتياً من وراى الحاجة وقاطعاً لموضح العلاقة . وبالله العون والتّوفيق . ١٢

نجز كتاب كسر المنطق لابی النّجاء الفارض والحمد لله دائماً ابدأً سرمداً فهو ولىّ العدل ومفيض الجود و واهب العقل فله المنّة والجود . ١٥

١ و ٢ - بالاصل : « فيكون » .

٣ - الانسب : « او من قبيل » .

رسالة في تعقب الموضع الجدلي

لابي علي بن سينا

رسالة في تعقّب الموضع الجدلى للشيخ ابى على بن سينا^١

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ سَهْل^٢

عونك اللهم يا قيوم^٣

مقالة للشيخ^٤، رَوَّحَ الله رسمه، في تعقّب الموضع الجدلى، الذى يحاول فيه الحكم على فرع بمثل ما يُحكّم به على اصلٍ، بعلة بينهما جامعة، وهو الذى يُسمّيه اهل العصر من المتكلمين « قياسا » .

أما حقيقة^٥ الاستدلال وتأليف الكلام الذى اذا التّف لزّم عنه قول آخر، والفكر الذى اذا رتّب لزّم عنه رأى، وكيفية ذلك اللازم فى الوثاقة والوهن، حتى يكون بعضه يقينيا وبعضه شبيها باليقين^٦ بعضه ظنّا وبعضه تخيلا، فقد فصّل وحقق فى صناعة المنطق فى كتب ستة، اعنى : كتاب القياس وكتاب البرهان، وكتاب الجدلى، وكتاب المواضع

١ - ج :

٢ - الف و ج :

٣ - ب :

٤ - الف و ج : للشيخ ... رسمه

٥ - ن ل الف : كيفية ، ن ل ب : حقيقة ، ج : حقيقة

٦ - ب : بعضه ... اليقين

المغلطة وكتاب الخطابة وكتاب الشعر . فمن شاء ان يقف كنه الموقوف على التفصيل^١ ، فليتماثل ما كتب في هذه الكتب .

٢ واما القوم المعتمدون على الخواطر المقتضرون من القوانين على سيرة العدد غير مستقصاة في الترتيب ، فان جماع تدبيرهم في استعمال المجهول هو الطريق الذي يسمونه بالاستدلال على الغائب من الشاهد^٢ ، وليس هو القياس والاستدلال الذي حققه اهل صناعة التحقيق . ٦

وتفصيله عندهم اذا حققوا واستقصوا ، بان يؤخذ معلوم وله حكم^٣ وله معنى آخر غير ذلك الحكم ، ذلك المعنى علة لوجود ذلك الحكم في ذلك الامر المعلوم ؛ فاذا وجد ذلك المعنى الآخر في امر آخر ، لزم ان يحكم عليه بذلك الحكم . ٩

واما اذا تساهلوا ، فيقتصرون على اجتماع المجهول والمعلوم حكمه في معنى جامع ، فيحكم على المجهول حكمه بمثل ما يحكم به على المعلوم حكمه ، من غير ان يستقصى في كون ذلك المعنى الجامع علة للحكم في المعلوم . ١٢

والأول أكد ، والثاني اضعف جداً .

والاول اذا كان كون المعنى علة في الاصل بيّنا بنفسه ، امكن ان يردّ الى البرهانيّات باعتبارات يسيرة . وليس كلاماً في هذا ، بل في الحكم الذي لا يبيّن بنفسه انه علة ، ويحتجّ على انها علة . ١٥

واذا لم يكن كون ذلك المعنى الجامع علة ، مما يظهر لي في اول الامر ، فان اوكد وجوه طلبهم له ، واثباتهم اياه ، هو بان يبعدّوا اوصاف الشيء ، ثم يمنعوا^٤ ، ان يكون ذلك واحداً واحداً منها علة لوجود الامر ، حتى يبقى واحد ، فيثبتون حينئذ ان ذلك الواحد الباقي هو العلة ، فيقولون حينئذ ان كل شيء يوجد له ذلك الواحد فله ذلك الحكم . ١٨

١ - ن ل الف التخيل ، ن ل ب : التحصيل ، ح : التفصيل المحقق

٢ - ب : بالشاهد ، هامش ب : من الشاهد

٣ - ب : يمنعوه

ويستعملون هذا الماخذ على انه برهاني . وليس هذا الماخذ اذا اخذ على هذه الجهة
ببرهاني ، وان كان مقنعا نافعا . وانما يرجع الى الماخذ البرهاني بشرايط كثيرة وكثـ^٣
وربما عاقت عوايق عن ارتداده الى الطريقة البرهانية .

واما طريق الطرد والعكس فهو اضعف من هذا . ويعنون بالطرد ان يحصوا ما
يخضـ^١هم من مشابهات الاصل في العلة فياخذونه^٢ مشابها له^٣ في الحكم . ويعنون بالعكس
انهم يتعقبون فيجدون ما لا يكون له تلك العلة لا يكون له ذلك الحكم .

وكان العكس عندهم^٤ مؤكداً^٥ للطرد . والمعتمد المقدم هو الطرد .
فلنبـ^٦ء بابانة ان الماخذ الاول غير ضروري الالزام ، ولنقدّم لذلك مقدمات اربع
نعدّها ثم نحققها :

احداها انه ليس يجب ان يكون كل^٦ حكم في [كل] شيء لعلـ^٧ة .

الثانية^٨ ان تعديد الصفات الشيء حتى لا يشذ^٩ منها شيء خارج مما عدّ امر صعب^{١٠} ،

وانه ما لم يتبرهن^{١١} ان المعدود قد استوفى صفات الشيء كلها ، لم يلزم مؤونة بهذه الطريقة .

الثالثة^{١٢} في انه يحتاج ان يكون القسمة التي يمنع بها ان يكون واحد واحد من الاقسام

١ - ب : عن

٢ - ن ل الف و ب : فيجدونه

٣ - ب : لها

٤ - ج : عندهم

٥ - ب : سوكد

٦ - ب : كل

٧ - ب : والثاني

٨ - ب : يشذ ، ديكر نسخه ها : لا بد

٩ - الف : ضعيف ، هامش الف و ديكر نسخه ها : صعب

١٠ - ب : يبرهن

١١ - ب : والثالثة

علة ، حتى يبقى واحد أكثر^١ اجزاء من عدد الصفات .

الرابعة^٢ انه لا يجب بعد تحصيل هذه الصفات كلها ، وتوخية القسمة على الشرط
المشترط ، وكون علة الحكم احد^٣ الصفات لامحالة ، ان يكون الباقي على الاطلاق علة
للامر ، حتى يكون كل ماله تاكك الصفة ، فله ذلك الحكم . وهذا اغرب واعجب .

فهذه هي المقدمات التي اذا حَقَّقْتْ ظهران هذا المأخذ غير برهاني ، وغرضنا
هو هذا .

واما الوجوه التي يجب ان يُرَاعَى فيها حتى يصير برهانيًا ، فهو ممّا لا يمكننا ان
نطالع^٤ به من لم يفهم كتاب البرهان ، ولم يحط بتلك الاصول . وليس غرضنا هنا
في ابانة وجه رجوع هذا المأخذ الى الطريق البرهاني ، بل في ابانة الوجه الذي يدل على انه
في نفسه وعلى ما جرت العادة باستعماله ليس ببرهاني ، لان المستقصى من الوجهين لا يوجب
اتفاقهما في تلك الصفات .

فاما المقدمة الاولى من الرابع فيظهر بادنى تأمل . وذلك انه قد يكون للشيء حكم
لاجل ذاته ، لا لاجل وصف من اوصافه . فانه لو كان كل حكم لكل شيء لاجل علّة
هي وصفه ، لزم منه القول بذهاب العلل الى غير نهاية ، وذلك لان العلة في هذا
الموضع يفهم منه احد معنيين : اما العلة في نفس الامر ، واما العلة بحسب الاعتقاد . اعني :
اما ان يكون الامر المسمّى بالعلّة هو علة لوجود الحكم للشيء وسبب ، واما ان يكون
علة وسببا في حكمنا له بوجود الحكم للشيء ومعرفتنا به . وقد يظهر الافتراق^٥ بينهما

١ - ج : اكبر

٢ - ب : والرابع

٣ - ج : حد

٤ - بايد « نطالب » باشد

٥ - ب : الافتراق ، ديگر نسخه ها الافتراق

- بمثال^١ ابيته : وهو ان الحركة في الحقيقة علة لكون الشيء متحركاً في الوجود^٢ ، والحرارة والحرارة علة بوجه ما لكون الشيء محترقاً في الوجود . ولا يصح ان يكون الامر في المثالين بالعكس ، اعني : انه ليس لك ان تقول : ان هذا الشيء انما وجدت فيه الحركة لعله^٣ انه يتحرك ، كما لك ان تقول : ان هذا الشيء انما وجد متحركاً لعله وجود الحركة فيه . وكذلك ليس لك ان تقول : ان هذا الشيء انما اصابه الحرارة في الوجود لعله انه احترق ، كما لك ان تقول : ان هذا الشيء انما احترق في الوجود انه اصابته الحرارة .^٤ ثم قد يجوز ان يكون معرفتك بانه متحرك علة لمعرفتك بوجود الحركة فيه ، ومعرفتك بانه محترق علة لمعرفتك بعمل الحرارة فيه .
- فنفرق بين ماهو علة للامر نفسه وبين ماهو علة لمعرفتك به او ايجابك له^٥ .
ثم قول القائل « ان كل حكم يكون لشيء من الاشياء لعله » ، ان عني العلة بالمعنى الاول ، وجب من ذلك احد الامرين :
- ١٢ اما ضرورة المعلول في الوجود علة لما هو علته في الوجود ، واما ترادف العلل ذاهبة الى غير النهاية . وذلك لان المعنى الذي هو علة لصفة اخرى هو في نفسه صفة لاحالة . فلا يخلو اما ان يكون علته تلك الصفة الاخرى ، او صفة ثالثة . فان كانت علته تلك الصفة الاخرى ، انقلب ماهو علة في الوجود معلولاً في الوجود . هذا خلاف . وان كانت صفة ثالثة فالحال في تلك الصفة كالحال فيها اذا فرض ان كل صفة فلها علة في الوجود ،^٦ لزم من ذلك ترادف العلل واحد قبل الآخر بلا نهاية ، ولزم من ذلك كون الصفات بلا نهاية . ووجود علل على التوالي بلا نهاية محال . وكون صفات الشيء بلا نهاية يمنع^٧ التعليل بالقسمة ، لانه لا يمكن ان يغني بالمنع حتى يبقى صفة واحدة .
- واما ان عني بالعلة المعنى الثاني ، فالقول فيه مجانس للقول الآخر . وذلك لانه

١ - الف : لمثال

٢ - ب : في الوجود

٣ - ب : ايجابك له ، ديكر نسيخه ها : او الحاكم به ، ن ل الف : الجال

- لو كان كل حكم يحكم به على شيء انما يعرف وجوده له بعلة هي اولا ، لم يخل اما ان يدور ، فيصير ماهو علة في المعرفة معلولا في المعرفة ، وماهو معلول في المعرفة علة في المعرفة ؛
- ٣ فيكون ماهو اخفى اظهر ، وماهو اجهل اعرف . وهذا محال . وان لم يدُر^١ ، وجب ان يكون كل حكم يحتاج ان يعرف قبله حكم آخر ، وكل وصف يحتاج ان يعرف قبله وصف آخر الى غير نهاية ، ويحتاج في ان يعرف الى ان يعرف قبله امور بغير نهاية ، لم يحصل به علم البتة . وهذا مستحيل . وهذه المحالات كلها انما لزم من فرضنا جواز كون كل حكم يحكم به على شيء لعلته ، وما لزم عنه محال فهو محال . فاذن ليس كل حكم يحكم به على شيء لعلته . فاذن قول القائل ان هذا الحكم لهذا الشيء اما ان يكون لصفة كذا ، واما ان يكون لصفة كذا ، وان استوفى الصفات كلها ، قسمة غير مستوفاة . بل يجب ان يقسم فيقال : ان هذا الحكم اما ان يكون لذاته ، واما ان يكون لعاة هي صفة كذا او^٢ صفة كذا ، حتى يستوفى الصفات . وسواء كانت الذات شيئا مفردا يلحقها صفات من خارج ، او يكون الذات ليس الا مجموع الصفات التي يوصف بها ، فهذا باب .
- ١٢ واما المقدمة الثانية فهو ان هذا ايضا مما^٣ يعسر جدا . وذلك لان الاحاطة بصفات الشيء كلها مما يصعب . وهؤلاء اذا لم يحضرهم صفة ، ولم يجدوها في ذكرهم^٤ او لم يمكن الخصم ان يورد غير ما اورده ، ظنوا انهم استوفوا الصفات . وربما فرعوا الى القسمة ، فبينوا صفات الشيء من القسمة . اما الوجه الاول فليس يعتمد اليه ، فانه ليس اذا لم يحضر كصفة الشيء لم يكن له ، وما لم يبرهن انه لصفة غير ما عددت ، لم يكن الكلام لازما ضروريا .
- ١٨ واما الوجه الثاني وهو القسمة ، فان القسمة لا يفيد ايضا حصول الاوصاف كلها

١ - ب - يدور

٢ - ب : او ، ديكر نسخه ها : و

٣ - ب : بما

٤ - ب : ذكرهم ، ديكر نسخه ها : اكثرهم

- حاصرة^١. وذلك لان القسمة اما نظر في النقيض مطلقا او لا يكون مطلقا^٢. مثال الاول قولك : كل عدد اما ان يكون زوجا ، واما ان لا يكون . وهاهنا فان طرفي القسمة لا يجتمعان في الشيء ، فلا يفيد القسمة كثرة صفات الشيء . وكذلك ان كانت القسمة^٣ الى اكثر من طرفي النقيض . ومثال الثاني قولك : الانسان اما ان يكون كونه مخاطبا من جهة ماهو حيوان ، او لا من جهة ماهو حيوان . فان لم يكن من جهة ماهو حيوان ، فاما ان يكون من جهة معنى اخص من الحيوان^٤ كالنطق ، او اعم كالجسمية ، او مساو كالحركة الارادية . فان اطراف القسمة هاهنا يجتمع في شيء واحد . وهذا ليس قسمة الاعتبار . وهذا ايضا لا يفيد بالحقيقة حصر الصفات كلها . بل كان هذه القسمة انما يرد بعد ان يكون الصفات محصورة حاضرة ، ثم تعتبر واحد واحد منها . فيتبين انه ليس ولا واحد من وجهي القسمة مفيداً لثبوت حصول الصفات^٥ بكمالها حاضرة وحاصلة . فقد بان ان تعديد^٦ صفات الشيء بتمامها عسر جدا . ومع هذا ، فان القسمة اذا حضرت ، لم يوجب ان لا يصير الاقسام اكثر عددا مما احصرته^٧. فانه يجوز ان يكون لتلك الاقسام اقسام اخرى ، وتكون العلة واقعة في الاقسام التي هي اخص^٨ ، حتى يكون المقسوم الى الاقسام التي فيها العلة ليس علة كيف كان ، بل اذا كان مع الشرط المخصص القاسم الى اقسام اخص^٩. الا ان القسمة الاولى انما اوردت اقسامها عامة ، ولم يبلغ الى الخاص . وسنشير^{١٠} الى هذا

١ - الف : حاصرة ، ديكر نسخه ها : حاضره

٢ - ب : اما نظير في النقيض مطلقا والا لامطلقا ، الف : او لا يكون الا مطلقا .

٣ - ب : الحيوانية

٤ - ب : محصوره ، د الصفات

٥ - ب : تعديد ، ديكر نسخه ها : تعديل

٦ - ب : احضرته

٧ - ب : اخص ، ديكر نسخه ها : اخفى

٨ - ن ل الف : اخفى

٩ - ن ل الف و ب : سنستوفى

في الفصل الرابع .

- والمقدمة الثالثة : انا نضع ان صفات الشيء قد سهل احصاؤها ، وقد استوفيت
 ٣ عدّا ، وان القسمة قد انتهت طرفها ^١ امر الذات ^٢ ثم الصفات ، على ماروعى في المقدمة
 الاولى ، فنقول : ان ما يحاولونه من تصيير الباقي بعد استثناء الجميع علّة ليس بصحيح
 ولا واجب ، وانهم يلزمهم ان يجعلوا اجزاء القسمة اكثر من عدد الصفات المفردة مضافا
 ٦ اليها اشتراط الذات . فليكن الاصل مثلا او حكمه د ، ولنضع انه قد استوفيت صفاته غير
 حكمه ^٣ كلها ، وانها ثلثة : ب و ج و د . فنقول ان قسمتهم ^٤ حكم كذا للالف اما لذاته ،
 واما لانه ب ، واما لانه ج ، واما لانه د ، ليست قسمة مستوفاة . بل يمكن ان لا يكون
 ٩ لذاته ، ولا لواحد من الصفات بانفرادها ، بل لاجتماع ^٥ عدد منها فوق واحد . وانما يجب
 ان يعد الصفات افرادا او مجتمعة . مثاله ان يكون ^١ يكون كذا اما لذاته ، واما لب واما
 لج ، واما لب واما لد ، واما لانه ب و ج معا ، واما لانه ب و د معا ، واما لانه د و ج
 ١٢ معا ، واما لانه بشرط ب ، او ذاته بشرط ج ، او ذاته بشرط د ، او لانه ب و د و ج ^٦
 معا ، او لانه ذاته وب و ج ، او ذاته ، وب و د ، او ذاته و ج و د ، او لاجتماع جميع
 الاحوال ^٧ . فيجب ان يكون القسمة هكذي ، ثم يمنع واحدا واحدا منها . وليس اذا لم يكن
 ١٥ للشيء حكم بسبب ^٨ ب ، و بسبب ^٩ ج ، يجب ان لا يكون له ذلك الحكم بسبب ب و ج

١ - الف : اشترط فيها

٢ - ن ل الف : الداء

٣ - ن ل ب : حكمها

٤ - ب : قسمتهم

٥ - ب : لاجتماع ، ديكر نسيخه ها : لاجتماع

٦ - ب : ب و ج و د

٧ - ب : الاحوال

٨ - ب : بسبب

- مجتمعين . وكثير من الاشياء تحدث^١ لها في حال الاجتماع احكام لا يكون شئ منها في افرادها . فان لصورة الاثنينية احكاما لا يلزم^٢ في الوحدة . والوحدة بما هي وحدة ، والخمسة^٣ بما هي خمسة لا يلزم^٤ في الثلاثة ، ولا سوداد الجرية^٥ حكم ليس في الزاجية والعنصرية .
 واذا كان كذلك ، فيجب ان يكون الاقسام قد منعت فرادى ومجموعة ، حتى يتوقع ان تكون العلة هو الباقي .
- واما المقدمة الرابعة فهو انه لا يبقى^٦ ذلك كله ايضا في تحصيل الفرض بالتعليل .
 وانه اذا منعت الاقسام كلها وبقى قسم واحد ، لا يجب ان يكون ذلك علة ، حتى اذا كان مثلاً قسماً فقط ، فمنع ان يكون العلة ذلك القسم . يبقى ان يكون كلما توجد له صفة القسم الثاني ، يجب ان يكون له^٧ الحكم . مثلاً لو كان له حكم ، وسلموا انه ليس لذاته ، بل لعلّه في صفاته ، واحكمت القسمة ، حتى لم يكن فيها خلل ، وبقى قسم واحد ، لم يجب ذلك . فليكن الاقسام المتنوعة كونه ب و كونه ج ، وبقى كونه د ، ولم يكن ان يبقى، قسمة غير د ، لان ساير الاوصاف منعت مفردة ومجموعة ؛ فليس يجب ان يكون كلما هو د فله ذلك الحكم ، لانه لا يجوز ان يكون د في نفسه له قسماً ويكون احد قسميه هو العلة^٨ دون الاخر ، لانّ الذي ثبت هو انّ العلة هي د ، لا انّ كلّ ما هو د هو علة .
 وذلك لا يثبت الاقسام ان الحكم ليس لعلّة ب ، ولا لعلّة ج و سائر الاقسام المجموعة .

١ - الف : نجد

٢ - ب : تلوح

٣ - ب : للخمسة

٤ - ب : تلوح

٥ - ب : الاثنوية بل الجرية

٦ - ب : يكفي

٧ - الف : له

٨ - الف : للعلّة

والذى يجب من هذا ، اذا صح ان الحكم لعلّة ، هو ان العلة لا لان^١ العلة هى الدال .
ولانه كان قال : ان العلة اما ان يكون كونه ب ، او كونه ج ، او كونه د . وكونه ج ب
يرجع الى الاصل ، فصح ان العلة كون الاصل د ، وهذا ليس هو ان العلة هو الدال .
وهذه موجبة اجلّ احوالها ان يكون كلية ، و^٢هى لاتنعكس كلفة . فانه ليس اذا كان
الانسان حيوانا ، وجب ان يكون الحيوان انسانا ، بل حيوان ما انسان . وكذلك اذا
وجب ان العلة د ، ولم يجب فى ان كل ماهو د علة ، فيجوز ان يكون بعض ماهو د ليس
بعلة ، فيجوز ان يوجد حيث لا يوجد الحكم . اللهم الا ان يكون د بحيث لا ينقسم الى
اصناف مختلفة البتة . وليس يمكن ان يعين على كلى بهذه او يعسر ذلك ، فانه لم ينقسم
بالفصول ، انقسم بالاحوال العارضة و اللازمة . وليس كل حكم تابع لطبيعة الشئ
وجوهره ، بل كثيرا ما يتبع عوارضه ولوازمه ، بل اكثر الاحكام هكذا . ومثال هذا
ان سبعة اصم ، فليكن صممه لعلّه ما . وليكن صفاته انها عدد ، وانها اول ، وانها
فرد ، وانها اول عدد يجتمع فيه الزوج الثانى والفرد الاول . ولنضع حكمه انه عدد
ناقص ، ولنمنع ان يكون ذلك له مثلا لذاته ولكذا ولكذا . ولنفرض انه يبقى كونه
فردا . فنقول : ان العلة لا يخرج من كونه فردا ولكن لا^٣ يجب ان يكون كل ماهو فرد
مثلا عددا ناقصا ، لانه وان بقى ان العلة من جهة كونه فردا ، فلا يمتنع ان ينقسم الفردية
الى صنفين ، ويكون هو علة لكونه احد شرطى الصنفين ، فلا يكون العلة كونه فردا مطلقا ،
بل كونه فردا على صفة .

ولنزد هذا وضوحا ، ونقول : لكن الاصل^٤ ، وليكن اوصافه انه ب ، وانه ج ،

١ - ب : د لا ان

٢ - ب « و » ندارد

٣ - ب : لا

٤ - ب : اصل

- وانه د ، ونسلم^١ ان العلة للحكم صفة مالالالف وانها ليست له^٢ ولذاته . فنقول انه لايجزوا
 العبارة اما ان يكون العلة فيها موضوعة ، وهذه الاوصاف محمولة ، او يكون بالعكس .
 ٣ مثال الاول ان يقال : ان العلة في الاصل اما ان يكون ب ، او ج ، او د . ومثال الثاني
 ان يقال : انه اما ان يكون ب هو العلة في الاصل ، او يكون د هو العلة في الاصل .
 وكل واحد من القسمة^٣ يقع العبارة عنه على وجهين : احدهما ان يقال ب و ج و
 ٤ د . والثاني ان يقال الباء والجيم والدا ل ، فبقيت الاقسام حينئذ اربعة .
 فاما القسم الاول فما يبقى مثلا آخر الامر ان العلة هو ب . ومعنى هذا ان العلة
 موصوفة بانها ب ، ويحتمل ان يكون معناها^٤ انها ب ، كقولنا الانسان فيكون اذن معنى
 ٥ مابقي ان ماهو علة الحكم لا بد من ان يكون ب . وليس يلزم من هذا ان كل ماهو علة
 للحكم^٥ ب فانه يمكن ان يكون ب من الباب^٦ ، لا كل^٧ ماهو ب . نعم لو كان صح ان
 العلة هو الباء ، لكان هذا موهوما ، ولم يصح ذلك في الحكم .
 ١٢ واما القسم الثاني فان القضية كاذبة في القسمة . وذلك لان القايل لو قال : « ان
 كل عدد لايجزوا ما ان يكون زوجا ، واما ان يكون فردا » كان صادقا . وان قال : « ان
 كل عدد اما ان يكون هو الزوج او يكون هو الفرد » كان كاذبا . لان هذه الالف واللام
 اما ان يدل به على الجنس ، او على التعريف ، او على العهد . وكل واحد مما هو عدد ،
 ١٥ فهو خال عن ان يكون جنس الفرد ، او جنس الزوج ، بل يكون واحدا مما في الجنس .

١ - الف : سلم الحكم

٢ - الف « و » ندارد .

٣ - ب : القسمين

٤ - ب : معناه

٥ - ب : لا بد . . . للحكم

٦ - الف : البابين

٧ - ب : كل

وايضاً كل واحد مما هو عدد ، فيجوز ان يخلو عن ان يكون الزوج المعروف او الفرد المعروف ، وكذلك في المعهود فليس القسمة على هذا الوجه صمياً .

٣ واما الوجه الثالث والرابع^١ ، فلئن كان في سبعة واحدة ، وهو انه يجب ان يجعل المقسوم موضوعاً في القسمة حتى يستقيم الكلام . الا^٢ ان يجعل موضوعاً ، فانه يجب ان يقال ان العدد اما ان يكون زوجاً واما ان يكون فرداً . لان الفرد اما ان يكون العدد^٣ الزوج^٤ واما ان يكون العدد الفرد . واما الذي ينخص كل واحد منهما ، فهو ان القسم الثالث قيل فيه : اما ان يكون ب هو العلة ، اوج ، او د . فانه اذا قيل كذا ، وجب ان يكون ب ماعلة اي ب بشرط لا كل ب ، فلم يجب انه حيث يكون ب يكون علة .

٩ والقسم الرابع ، قيل فيه : اما ان يكون الباء هو العلة ، او الجيم ، او الدال . فانه اذا قيل كذا ، امكن ان يتشكل فيه ، فيقال : ان الباء اما ان يعنى به الباء المخصوصة الحمل بالاصل^٥ ، حتى يكون كانه يقال : اما ان يكون البائية الموجودة في الاصل هي العلة ، او الجيمية الموجودة فيه ، او الدالية الموجودة فيه فحينئذ اذا استثنى ، وبين ان الجيمية والدالية ليست بعلة ، لم يبق الا الباء^٦ كيف كانت علة بل يبقى ان البائية الموجودة في هذا الاصل هي العلة ، فيكون كانه قال البائية مقارنة لهذا الاصل هي العلة لا البائية وحدها ، بل بائية وشيء هو حصوله مع هذا الاصل . و اذا كان كذلك ؛ لم ينتفع بهذه العلة ، لانها انما وجبت بشرط لا يوجد ذلك الشرط في كل موضع . واما ان عنى بقوله الباء كل ما هو ب ، لم يخل اما ان يكون البائية يشارك الفرع فيها الاصل ، او لا يشارك . فان كان لا يشارك ،

١ - هاشم الف بانثائه « ظ » : والرابع ، ديكر نسخهها : والسابع .

٢ - ب : لا

٣ - هاشم الف بانثائه « ظ » : العدد .

٤ - ب : او الزوج .

٥ - الف : بحمل او بالاصل

٦ - ب : ان التاء

- لم يصح القياس . وان كان يشارك ، لم يخل اما ان يعنى ان كل بائية علة لكون هذا الحكم لهذا الاصل . وهذا كذب باطل . فان^١ البائية الموجودة في الفرع ليست علة لوجود الحكم في الاصل ، بل ان كان ولا بد فهي علة الحكم^٢ في الفرع . وان عني ان كل بائية علة لمثل هذا الحكم حيث يوجد ، فليست هذه القسمة تامة . وذلك لانه يكون معنى القسمة هكذا:
- اما ان يكون كل بائية علة لمثل هذا الحكم في اى موضع اتفق ، او كل جيمية او كل دالية ، لان القسمة يوجب ان يكون احدا الاقسام واجبا ، لكنه لم يتعين بعد معرفته ، وينتظر ابطال اقسام ، ليبقى قسم . والذي ثبت وصح خارج عن هذه الاقسام كلها . فلتسلم انه صح ان بعض صفات هذا الشيء علة لوجود الحكم في هذا الشيء وتلك 'صفة' مجهولة ولم يصح ان صفة من صفات هذا الشيء^٣ كيف كان و حيث كانت علة لمثل الحكم في هذا الشيء .
- واذا كان كذلك انما يجب علينا عن تعيين الصفة التي لهذا لشيء الموجبة للحكم في هذا الشيء ، لاصفة كيف كانت ووجدت توجب مثل هذا الحكم . فان هذا امر لا يصح لنا . وقد بان انه ليس اذا صح ان صفة لهذا الشيء هو علة للحكم في هذا الشيء يجب ان يكون قد صح ان تلك الصفة كيف كانت علة لوجود مثل هذا الحكم . فعسى العلة هو الصفة بشرط كونها لهذا الشيء ، والحكم هو صفة لا كيف اتفقت بل بشرط كونها لهذا الشيء .
- وقد بان واتضح ان هذا المأخذ غير موجب نقل الحكم من الاصل الى الفرع البتة .
- وفرق بين ان يقال ان العلة ب وان العلة هي الباء ، وبين ان يقال ان ب علة وان ب هو العلة . وهذا تبين لك كما سلف .
- ويجب ان تعلم انه لا يفسد العلة بان يكون الحكم يوجد ولا علة ، بل بعكس هذا .
- فانه ليس معنى قولنا علة الا موجب اما في نفس الامر واما في الاعتقاد ، كما قد لخصنا .

١ - ب : فان ، ديكر نسخه ها : لا

٢ - ب : للحكم

٣ - ب : هذا الشيء

٤ - ب : العلة

فاذا قلنا : كذا علة كذا ، معناه كذا يوجب على احد الوجهين كذا . اى اذا وجد كذا ،
 لم يمكن بدا من وجود كذا ولسنا نعنى بهذا ان الحكم لا يوجد البتة الا به بل نعنى بهذا ان^١
 هذا اذا وجد الحكم . و بين الامرين فرق وليس اذا قلت اذا وجد شيء يوجد معه شيء
 آخر ، لزم من ذلك ان ذلك الآخر لا يوجد الا ان يوجد الاول . فان عنى العانى^٢ بالعلة
 غير هذا ، بل الشيء الذى لا يوجد الحكم فى موضع الا به ، فليعنى . الا انه ليس يثبت
 لنا فى الاصل الذى بصفة^٣ هذا بل هذا انما يثبت ان هذا الحكم له فى الاصل علة ، اى
 فى الاصل شيء لما وجد لم يكن بد وجود هذا الحكم ، وان هذا الحكم فى الاصل له موجب
 هو فلان ، ولا يجب ان يكون موجبة فى كل موضع ذلك ، فانه قد يجوز ان يكون معنى
 واحد يتبع بوجوده وجود اشياء مختلفة بل متضادة ، ايها وجد فى شيء وجب ان يتبعه
 ذلك الحكم . وذلك الحكم قد يفارق كل واحد بينهما .

مثلا اذا كان الشيء فردا فهو عدد ، او كان زوجا فهو عدد . فهذا العانى المتكلف
 لا يخلو اما ان يقول : انه ليس يحتاج بعد معرفتنا ان الحكم فى الاصل معلل اى ان الحكم
 فى الاصل يتبع وجوده وجود تلك الصفة ان يعرف ان الحكم فى كل موضع مع وجوده وجود
 تلك الصفة ؛ او يقول : انه يحتاج بعد معرفته تلك الى ابتداء بيان وحجة . فان قال :
 ليس يحتاج الى ذلك ، فقد اجحف وخرج عن العقول . فانه ليس اذا كان الحكم فى هذا
 الشيء تابعا لصفة بمعنى ان تلك الصفة اذا وجدت ، لم يخل من وجود ذلك ، يجب ان
 لا يكون ذلك الحكم موجودا الا مع تلك الصفة ، لان هذا عكس باطل فى المنطق . لانه
 ليس اذا كان كل ب لا يوجد الا ويوجد معه ا ، يجب ان يكون الالف لا يوجد الا ويوجد
 معه ب . وان قال يحتاج الى بيان مستأنف ؛ فذلك البيان كاف ، وجميع ما تكلف من القسمة
 باطل معطل . فقد بان انه ليس يصلح ان يعنى بالعلة ما تكلفه هذا العانى ، ما لم يسلم ان

١ - ب : بين

٢ - نسخه ها : المعانى

٣ - نسخه ها به جز ب : يضع

- الحكم لعله بهذا الشرط . فاذا اتّضحت هذه الاشياء ، فقد بان ان هذا الوجه غير مفيد .
- واما طريقة الطرد والعكس ، فهو اضعف من هذا . وذلك لانه ليس اذا طرد،
- يجب ان يكون علة في الاصل . ولا اذا لم يطرد ، يجب ان لا يكون علة في الاصل . اما ٣
- الاول فانه يجوز ان يكون الوصف الذي يطلب منه الحكم مقارنا للحكم في عشرة اشياء ، وغير
- مقارن في واحد . فانه^٢ ليس اذا قارن شيء شيئا في اشياء كثيرة يجب ان يقارن في اشياء
- اخرى . واذا كان كذلك فيجوز ان يكون الفرع هو ذلك الواحد ، وقد طرد فيما سواه . ٦
- واما الثاني فانه انما يبطل كونه علة لعدم^٣ الطرد ، اذا كان قد يوضع انه علة كيف كان .
- واما اذا كان وضع انه علة لكونه مقارنا للاصل ، لم يتنقص بعدم كونه علة عند عدم كونه
- مقارنا للاصل . واما العكس فهو معين للطرد فانه ليس اذا كان لا يوجد الحكم حيث ٩
- لا يوجد هذه الصفة ، يجب ان يوجد الحكم حيث توجد الصفة .
- هذا بيّن في كتب المنطق . فانه ليس تجب من انه اذا لم يكن الشيء حيوانا لم يكن
- انسانا ، انه اذا كان حيوانا كان انسانا . بل الطرد والعكس اذا اجتمعا ، او هما صحة العلة . ١٢
- الا ان في المثال الذي اوردناه من مقارنة الصفة والحكم في الف شيء ، ومفارقته في شيء
- واحد ، بيانا لكون الصفة والحكم مطردين منعكسين ، مع انه لا يجب ضرورة ان يكون
- الصفة علة في الفرع . فقد بان وصحّ ان هذا الماخذ غير برهاني ، لكنه صالح في الاقتناع ١٥
- نافع في الاجتهادات دون العقليات .
- تم الرسالة ، ولله الحمد والمنة ، من نسخة سقيمة والله اعلم بالصواب^٤ .
- والله اعلم بالصواب . تمت والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله ١٨
- الطيبين الطاهرين^٥ .

١ - ب : ولا اذا ... الاصل

٢ - الف و ب : فان

٣ - ب : بعدم

٤ - الف

٥ - ب

٢

المسائل الغربية العشرينية

لابي على بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

عونك اللهم يا قيوم

المسائل الغريبة العشرينية

للمشيخ الرئيس ابى على ، روح الله رمسه و قدس نفسه ، وهى عشرون مسألة
فى المنطق ، سال عنها اهل العصر امتحانا لهم .

(١) مسألة فيها ثلث مسائل :

تحديد الفيلسوف المقدمة بانها قول يوجب شيئا لشيء ، او يسلب شيئا عن شيء ،
فهذا الحد معما استعمل فيه الطريق المقسم ، وقد عرفنا فى كتاب طويقا وغيره ضعف هذا
الطريق وردائه ، ويشتمل على شكوك ثلاثة :

احدها ، ان الايجاب والسلب ، وكذلك الصدق والكذب ، فلما انتهى ان يعرف
الا بمعرفة المقدمة او القضية . فان الايجاب حكم بوجود محمول لموضوع ، والسلب حكم
بان محمولا ليس موجودا لموضوع . والحكم مرادف للقضية ، او المقدمة . فكاد يكون الموجب
والسلب نوعين للمقدمة والقضية ، اوفصلين قاسمين لامقومين ، ومع ذلك محتاجين
فى التحديد الى الجنس . وكثير من الفصول هكذى هى . ولا نطول الكلام ، فى ان هذا
كيف يمكن ، وانه حينئذ كيف يفارق الفصل والنوع . وان حاول الانسان ان يعرف

١- ارغنون فن قياس مقاله ١ فصل ١ ص ١٠٤ - النجاة ص ٣٣ - الشفاء فن قياس

مقاله ١ فصل ٣ و ٦ وفن العبارة مقاله ١ فصل ، - نيز فارابى در اوسط فصل ٨ قياس وابن
زرعه وابن رشد .

٢- طويقا مقاله ٦ فصل ٧ ص ٦٤٩ - الشفاء فن جدل مقاله ٥ فصل ٤

هذا المحدود بالصدق والكذب ، فهو ابعد . لان الصدق والكذب من عوارض المقدمة او القضية الذاتية ، ولان كل العوارض يلزم التي يوجد في حدها الموضوع .

والثاني ، انا و ان ساحتنا : ان الايجاب والسلب قديعرفان من غير اخذ القضية والمقدمة في حديهما ، فلهما شيء مشترك به صار كل واحد منهما قضية ، وليس ذلك هو القول ، فانه اعم منهما و من المشترك لهما ، فاذن هو فصل مقدم بحسب القول ، يشترك فيه الموجب والسالب ، قديطلب ذلك ، حتى يكون عرفنا المقدمة بنفسها لانقص بها .

والثالث ، ان المقدمة ، بالجملة القول الجازم القياسى ، على قسمين : شرطى و حملى ، فيجب ان يعرف :

هل هذا الحد عام لكل مقدمة قياسية ، حتى يكون الشرطية يوجب شيئا لشيء ، او يسلب شيئا عن شيء ، او هذا الحد مختص بالحملية ؟ ثم لا يخلو بعد ذلك من ان يكون رسم القضية والمقدمة واقعة على الشرطى والحملى ، وقوعا متواطيا ، او وقوعا مشككا ؛ لان الحملية اقدم فى الطبع من الشرطية و ابط ، او وقوعا مشتركا ، فان كان يقع وقوعا متواطيا ، فما الحد والرسم الذى يعمهما ؟ و ما الفصل الذى لهما بالشركة بحسب القول الذى هو الجنس ؟ و ان كان يقع عليهما وقوعا مشككا ، فلم ذلك ؟ و هل هو ما ذكرته من كون الحملية ابط من الشرطية ، و اقدم فى الطبع ، فلذلك الايجاب ابط من السلب و اقدم فى الطبع ؟

ومع ذلك ، فان المشككات ، قد يحد بما يعمها عموما مشككا ، ويدل على المعنى الذى لم يكن اللفظ مشتركا ، و ان لم يكن متواطيا بل مشككا ، كما حد العرض ، و كما حد الحركة ، و كما حد الوحدة ، واشياء اخرى . فيجب ان يعطى الحد التشكيك العام للمقدمة الشرطية والحملية . وان كان لفظ المقدمة يقع عليهما لا بالتواطى ولا بالتشكيك ، ولكن بالاشتراك الصرف . فلنبرهن على ان هذا اللفظ هكذى ، و انه ليس بمتواط ولا مشكك ، فان الظاهر انه احد هذين .

(٢) مسألة فى تناقض المطلقتين

- وعليه بنى اصولا كثيرة . لقائل ان يقول : ان المطلقتين الموجب والسالب ، وان اجتمع
 ٣ فيهما شريطة التضاد والتناقض ، بسبب الكمية والكيفية ، فيجب ان يراعى فيهما ، مع جميع
 شرائط النقيضين ، شريطة الزمان . فان لم تراعى ، لم يجب ان يكون قولنا : « كل ا ب » على
 الاطلاق مناقضا لقولنا : « ليس بعض ا ب » ، او مضادا لقولنا : « لا شىء من ا ب » . وذلك
 ٦ لان المطلقة الموجبة ، هى على تفسيرين : تفسير الاسكندر ، ويوجب فيها ان يكون الايجاب وقتيا
 لادائما وتفسير ثامسطوس يجوز ذلك ، وان لم يوجبه . وبالجملة القولان والرايان جميعا ،
 لا يمتنع ان يكون « كل واحد مما هو ب ، لا يكون ا » مع كون « كل واحد مما هو ب وقتا » .
 ٩ والفيلسوف نفسه يعترف فى كتابه : ان المطلقة الكلية الموجبة ، قد يصدق معها
 المطلقة الكلية السالبة ، ويجوز ان يصدق . وربما قلب احدهما الى الاخرى كما يفعل فى
 الممكن . فاذن قولنا : « كل ب ا » وقولنا : « ليس كل ب ا » لا يتناقضان فى المطلق ،
 ١٢ الا ان يعين الوقت ، فيقال : « كل ب ا فى الوقت الذى فيه كل ب ا » وربما اتفق ان كان
 معيناً ، وربما كان غير معين ، كوقت الحركة للمحيون . فلم يمكن ان يجعل هذا النقيض ،
 الا ان يقال هكذى : « ليس كل ب ا فى الوقت الذى لا يكون فيه ذلك الباء الف »
 ١٥ والفيلسوف يستعمل قولنا : « كل حيوان متحرك بالارادة » مطلقا موجبا . والسلب ايضا
 على ذلك القياس انما يكون مطلقا ، اذا كان غير ذلك .
 و لذلك يستعمل الفيلسوف قولنا : « وليس شىء من الحيوان متحركا » اى وقتا
 ١٨ ما لا يتحرك فيه ، مطلقا سالبا . او نظير هذا من الامثلة . وضع الفيلسوف حدودا مشتركة
 للمطلقة الكبرى ، كانت موجبة او سالبة ، اذا كان صغراها جزوية : المتحرك والحيوان
 والابيض ، فجعل مرة « بعض الابيض ، بالضرورة حيوان وكل حيوان متحرك بالاطلاق ؛
 ٢١ و ايضا بعض الابيض بالضرورة حيوان ، ولا شىء من الحيوان متحرك على الاطلاق » ؛
 فوضع الحدود مشتركة .
 و ايضا فى موضع آخر ، جعل قولنا : « كل حيوان نائم » و « كل حيوان مستيقظ »

صادقين جميعا . والمستيقظ ليس بنائم ، فيكون كل حيوان ليس بنائم ، وقوته ليس شيء من الحيوان بنائم . وايضا جعلها جميعا سالبتين صادقتين .

٣

(٣) مسألة ، في عكس المطلقات

فاذا كان شان المطلق هذا ، فليس يجب ان يتعاكس سالبة الكل ، لانه يمكن ان يكذب المشهور من خواص الموضوع ، ولانه غير لازم له . ذلك مثل المتحرك للحيوان ، فيمكننا ان يسلب الحركة عن كل حيوان وقتا ، فنقول : « ولا شيء من الحيوان بمتحرك » اى : « ولا شيء من الحيوان الا والحركة يسلب عنه وقتا » ولذلك قد استعمل الفيلسوف انه : « ليس شيء من الفرس بنائم » سالبة مطلقة . ومعلوم ان مثل هذا لا ينعكس ، فلا يجوز ان يقال : « ليس شيء مما هو بنائم حيوان » بل « كل نائم حيوان » . ولذلك لانقول : « ليس شيء مما هو متحرك بالارادة بحيوان » بل « كل متحرك بالارادة حيوان » .

٦

٩

١٢

ولا يمكن ان يبين هذا بالخلف . وذلك انه ليس لقائل ان يقول : « ان كان ليس شيء من ا ب فبعض ا ب » ويفرض فيكون شيء واحد ا و ب فيكون باء ما ا ، وكان « لا شيء من ا ب » . لان القولين جميعا صادقين : قولنا « ليس ولا شيء من ب آ » وقولنا : « بعض ب ا » ، اذ قد بينا : ان المطلقين ، الموجبة والسالبة ، يتضادان ، ولا يتناقضان ، الا بالشرط المشروط ، كما ان الفيلسوف اخذ قولنا : « ليس مطلقا » صادقا . ثم يصدق ايضا : ان بعض الحيوان متحرك ، انما لا يصدق هذا ، في الضروري ؛ او لا يصدق في المطلق بشرط تعيين الزمان ، وليس هاهنا شرط تعيين الزمان . ولا يجب انك ان اخذت هكذا فقلت : ان كان قولنا « ليس شيء من ا ب » كاذبا ، فبعض ا ب ، في الزمان الذى فيه نقول لذلك البعض انه ليس ب ا ، وفي الازمنة المختلفة التى لكل واحد من ذلك البعض ، فيكون بالافتراض شيء واحد هو في ذلك الزمان ب و ا ، فيكون في ذلك الزمان بعض ما يوصف ب هو ا ؛ وكنّا قلنا : « لا شيء من ب ا » ولكن ليس هذا خلفا ، لانا نقول : « لا شيء من ب ا في غير ذلك الزمان » ؛ فلا يتناقضان .

١٥

١٨

٢١

(٤) مسألة في عكس الموجبة

- ٣ و حكم الفيلسوف ان الموجبة الكلية المطلقة تنعكس موجبة كليّة ؛ ثم يستعمل من
بعد على انها مطلقة ، وليس يجب هذا . فاذا اذا اوجبتنا خاصة غير ملازمة بل يفارق ؛
كان من الموضوعات ، ولكن يعرض وقتا لكل ، حتى يصدق : ان كل عليه بالكليّة .
٦ كقولنا : « كل حيوان متحرك بالارادة » ، فعكسه ضرورى ؛ لان الموضوع من ذاتي
لخاصيته ؛ ولهذا نقول : « بعض المتحرك بالارادة حيوان بالضرورة لا بالاطلاق » .
و ان كان المحمول أعمّ منه ، مثل المتحرك بالانسان ؛ امكن ان يعتبر العكس مطلقا ،
٩ و امكن ايضا ان يعتبر ضرورياً ماّ يحسب اختلاف الاعتبارين ، ولا يحتاج الى الكلام
فيه هاهنا . فاذا ليس يجب ان يكون ، لا محالة ، عكس المطلق مطلقا ، بمعنى موجود
عن ضرورى الوجود ، مع انه موجود وقتا ، بل يتفق .

١٢

(٥) مسألة ، في حد الممكن

- حد الفيلسوف الممكن ان قال : « انه الذى ليس بضرورى » ؛ ومتى فرض
١٥ موجودا لم يعرض منه محال .
فهذه الفاظ ثلاثة : الممكن والضرورى والمحال ، ماخوذ ان فى حدّ الثالث ، وهو
الممكن ، ولا يمكن ان لا يؤخذ فى حدّهما الممكن .
١٨ و ذلك ان المحال ، اذا اراد انسان ان يحده ، لم يكن بد من ان يقول : « هو
ما هو بالاضطرار لا يكون » او يقول : « ما لا يمكن ان لا يكون » .
فان قال قائل : « هو ما لا يمكن ان لا يكون » ؛ فقد اخذ فى حده الممكن ، فمحال
٢١ ان يؤخذ الممكن . و ان قال : « هو ما بالاضطرار ان لا يكون » فستل عن الاضطرار :
ما معناه ؟ فيقول : احد شيئين : اما انه « الذى لا يمكن ان لا يكون » ، كان اخذ الممكن
فى حد الضرورى و اخذ المحال فى حد الممكن ؛ فاخذ الممكن فى حدّ نفسه . و ان قال :
٢٤ انه « المحال ان لا يكون » ؛ فيكون عرف المحال بالضرورى ، والضرورى بالمحال ،

٣ وكلاهما مجهولان . وكذلك إن اراد انسان ، ان يحدّ الضرورى ، اخذ في حده المحال ، او غير الممكن ؛ واذا اخذ في حده غير الممكن ، يكون قد استعمل الممكن في حد الضرورى ، والضرورى في حد الممكن . و ان اخذه في حد المحال ؛ فلا يجوز ان ياخذه في حده ، بل ياخذ الممكن في حد المحال . فيكون الممكن جزء حده نفسه . وهذه مسألة صعبة ، لكن ارجوان يجاب عنها ، ولا ارجوان يجاب عما قبلها .

٦ وليس بضمين في هذه المسألة اخذ اسماء مترادفة لهذه المعانى ، فان الكلام في المترادفين واحد ؛ وليس اراد المرادف ببيان حقيقى .

٩ (٦) مسألة فى الممكن

الممكن يستعمله الجمهور على معنى ، والمنطقيون على معنى ، والمعنى الذى يستعمله الجمهور هو انه غير ممتنع ، سواء كان واجبا او غير واجب ، وهو الذى ليس بضرورى ان ليس يوجد . والمعنى الذى يستعمله المنطقيون ، هو انه ليس بضرورى لا ان يوجد ولا ان لا يوجد . فيكون ايضا قولنا : « ليس بممكن » على وجهين : وجه يقابل الممكن المستعمل عند العامة ، فيجب ان يحفظ حدّ ذلك الممكن و يسلب هو بعينه ، فيكون قولنا : « ليس بممكن » اى « ليس غير ضرورى الوجود واللاوجود » يقابل « هو ضرورى الوجود فقط او ضرورى العدم فقط » وقد اعترف الفيلسوف نفسه بهذا ، فى باب عكس الممكن ، فقال : « ان الذى يمكن ان لا يكون ، شئ يقابله من باب الضرورة شيثان : احدهما الذى نقيضه بالضرورة ، والثانى الذى ليس نقيضه بالضرورة .

فاذ قد تعرّف هذا ؛ فمحال ان يكون نقيض قولنا : « ممكن ان يكون » المستعمل عند المنطقيين ، هو « ليس بممكن ان يكون » المستعمل عند العامة ، الذى هو بمعنى « الممتنع والضرورى ان لا يكون » ؛ بل « ليس بممكن ان يكون » المستعمل عند المنطقيين بمعنى « الذى ليس بممتنع ولا بواجب ، وليس لضرورى الوجود واللاوجود » .

و هذا هو ما لا يجب ان يصدق معه قولنا : « بالضرورة ليس بعض » ، فان ذلك

يصدق على سلب الامكان العامى . فهذه مغالطة باشتراك الاسم .

والدليل على هذا غلط : انه ان كان حقا ؛ لزم ان ينتج من الضرورتين ، ممكن

حقيقى مثاله : كل ج ب بالضرورة ، وكل ب ا بالضرورة ، فنقول : انه ينتج كل ج ا ٣
بالامكان الحقيقى على هذا الاصل ؛ و الا فليس بممكن ان يكون كل ج ا .

و هؤلاء يصفون قولنا : « ليس بممكن » المقابل للممكن الحقيقى بمعنى الممتنع

والاضطرارى ان لا يكون . فيلزم هذا القول : انه بالضرورة ليس بعض ج ا ؛ وكان كل ٦
ب ا بالضرورة ؛ فلزم انه بالضرورة ليس ج ب ؛ فكان كل ج ب . هذا خلف .

فلنضع ان النتيجة ممكنة حقيقية ، وقد صح ان النتيجة ايضا كلية موجبة ضرورية ،

والممكنة الكلية الحقيقية تنعكس من الايجاب الى السلب ، فيمكن ان لا يكون شىء من ٩

ج ا ، وكان بالضرورة كل ج ا ، هذا خلف . فاذن وضعنا « ليس بممكن » بمعنى « ممتنع »

و بمعنى « ما بالاضطرار لا يكون » ، ليس نقيضا للممكن الحقيقى ، الذى ليس ما ليس

بضرورى بل نقيضا للممكن الحقيقى ، الذى بمعنى غير ممتنع . ١٢

(٧) فى ان الموجبة الكلية الضرورية ، لا يجب ان ينعكس موجبة ضرورية ،

وكذلك الجزوية . ١٥

اذا قلنا : « كل ب ا بالضرورة » ؛ امكن ان يكون ب من العوارض الخاصة

ا ، ولم يجب ان يكون حمله على الانسان ضروريا ، لان الخواص قد تكون غير لازمة

كالكتابة . ١٨

(٨) فى ان الموجبة الكلية الممكنة لا يجب ان تنعكس ممكنة حقيقية ، وكذلك

الجزوية ، يعرف هذا العكس ذلك . ٢١

قد يجوز ان يكون الالف من العوارض الخاصة الغير اللازمة ؛ مثل الضحك بالفعل

للانسان ، والحركة الارادية للحيوان ، فيصح حمله على كل الموضوع بالامكان . مثل

قولنا : « كل حيوان يمكن بان يتحرك بالارادة ، و كل انسان يمكن ان يضحك » .
و يكون عكس هذا جزوياً ، فيكون كل ضاحك انسان بالضرورة ، او كل متحرك
بالارادة حيوانا بالضرورة . ٣

ولا يعنى قول القائل : « ان الضاحك من جهة ما هو ضاحك » فليست الانسانية
محمولة عليه بالضرورة ، بل بالامكان . فان قولنا : « من جهة ما هو ضاحك » هو جزء
من المحمول ، و اخذ من الموضوع ، فيكون كانه قال : « ان الضاحك ليس انسانا من
جهة ما هو ضاحك » ، فيكون قد زيد في المحمول شرط لم يكن في الاول . وكذلك
ان كان في جانب الموضوع مع ذلك . فهذه المقدمة كاذبة ، لانه على اى جهة اخذته ،
فالانسانية محمولة عليه دائماً ، و ليس يجب ان يكون ضرورية الحمل يشترط جهة دون
جهة . بل فرق بين ان يكون ليس بمحمول ، و بين ان نقول « محمول » ، و لكن لا من
جهة كذا » ، على ان الانسان محمول عليه من كل جهة .

و اما برهان الخلف فلا يبين هذا العكس ، لان النقيض الذى يوجد ، ليس يوجد
على الحق . لانه يقول : ان كان قولنا « بالامكان بعض ا ب » كاذبة ؛ فنقيضه و هو
قولنا : « ليس بممكن ان يكون بعض ا ب » صادقاً ؛ و هو مساو لقولنا : « بالضرورة
ليس شئ من ا ب » فهو صادق . و ذلك لان الذى يساوى هذا ، ليس بنقيض الممكن
الحقيقى العامى الذى بمعنى غير الممتنع ، وقد فرغنا من هذا . فاذن عكس الممكن الحقيقى
الموجب ، ممكن غير حقيقى ، و هو العامى بمعنى غير ممتنع .

(٩) فى انه لا قياس فى الشكل الثانى من مطلقتين حقيقيتين .

نقول فى ذاك : ما قاله الفيلسوف نفسه فى الممكنتين . و ذلك ان المطلقة انما
شاركت الممكنة فى المادة ، فكانت باعتبار مطلقة و باعتبار ممكنة . ٢١

فالمطلقة التى بهذه الحال كالممكنة فى ان لا يكون عنها ، و ذاك لانه يجوز ان يعمل
ايجاب كلى و سلب كلى معا من المطلقة على ما بينا .

فاذا كان عن موضوع واحد يجوز ان يوجب و يسلب بالكلية ، اعنى في المطلقين ؛
فقد يجوز ذاك عن موضوعين ، واحدهما يحمل على الآخر . فان الفيلسوف نفسه ، استعمل
٣ « لا شئ من الفرس بمستيقظ مطلقا » ، و يجوز على اصوله « ان كل حيوان مستيقظ
مطلقا » . وكذلك استعمل « لا شئ من الفرس متحرك مطلقا ، و كل حيوان متحرك
مطلقا » . و ذاك فان كل حيوان يكون له وقت يتحرك فيه بالارادة ، و كل فرس فقد
٦ لا يتحرك وقتا . و كان هذا هو السلب والايجاب المطلقان . ثم النتيجة موجبة ، و ان جعل
الطرفان نوعين من الحيوان ، ان كانت النتيجة سالبة ، وكلاهما ضروريان . فاذن لا يجب
عن المطلقين في الشكل الثانى شئ .

٩

(١٠) فى ان الصغرى الممكنة والكبرى الضرورية فى الشكل الاول نتيجتها

ضرورية على اصول الفيلسوف وعلى الحق .

اولا يجب ان نقول : قولنا : « كل ج ا بالضرورة » ما معناه ؟ فنقول : قد يفهم
١٢ منه اربعة اوجه :

احدها ان « كل ج ا دائما فى كل وقت ، مادام ذات الموصوفات بانها موجودة »
١٥ فكانت تقول : « كل ما يوصف بانه ج ، فان ذلك الشئ ، لا يجوز ان يكون زمان
الا ويوصف فيه ، بانه ا ، سواء كان وصف بانه ج او لم يوصف » كقولنا : « كل متحرك
جسم بالضرورة ، و كل ثلاثة و ثلاثة ستة » ، معناه : كل ما يوصف بانه متحرك ، وله
١٨ صفة الحركة ، فذلك الشئ فى كل وقت يوجد ذاته فيه ، فانه موصوف بانه جسم دائما ،
سواء وصف بانه متحرك او لم يوصف ويقال : « كل ج ا بالضرورة » على وجه آخر ،
كما يقال « كل قمر منكسف بالضرورة » ؛ لا ان كل ما هو موصوف بانه قمر ينكسف
٢١ دائما ، ولكن لان له وقت ضرورى ينكسف فيه لا محالة .

ويقال : « كل ج ا بالضرورة » ، على وجه ثالث . كقولنا « كل اسود فهو ذولون

جامع للبصر » اى « كل ما يوصف بانه ج ، فانه مادام موصوفا بانه ج ، لا مادام موجود

الذات ، فانه موصوف بانه الف » .

ويقال : « كل ج ا بالضرورة » على وجه رابع ، لالوصف ضرورى معين ، ولا

٣ مادام ذاته موجودا ، ولا مادام اتّصافه ، بموضوع ما موجودا ، ولكن مادام موصوفا بالمحمول . كقولنا : « كل انسان فانه متحرك بالضرورة ، مادام موصوفا بانه متحرك ، لا مادام موجودا ، ولا مادام موصوفا بانه انسان ، ولا فى وقت ضرورى معين .

٦ والاقسام الاخيرة الثلاثة يتخذ فيها المقدمات المطلقة . والضرورى الحقيقى هو الاول الذى معناه : ان كل موصوف بانه ج ، و كل موضوع لج ، كان ج لازماله ، او غير لازم ؛ فانه موصوف بانه ا دائما فى كل وقت ، ومادام ذلك الموصوف بانه ج موجودا ، وهذا يخالف قولنا : مادام موصوفا بانه ج .

ولا يبين هذا الخلاف فيما موضوعه غير عارض . فانا اذا قلنا : « كل انسان حيوان بالضرورة » وكان معناه : كل ما يوصف بانه انسان كيف وصف ، فانه يوصف دائما بانه حيوان ، لم يختلف ان ذلك مادام موجودا او مادام موصوفا بانه انسان .

١٢ فان قلنا : « كل ابيض فانه ذولون مفرق للبصر بالضرورة » و اختلف ، وكذب احدا الاعتبارين وصدق الآخر اما الكاذب فاذا قيل : « مادام موجودا » حتى يكون كانا قلنا : « كل موصوف بانه ابيض فانه مادام موجودا ذاته ، فانه موصوف بانه ذولون مفرق للبصر » فهذا ، لانه ان كان الموصوف بانه ابيض يوصف بانه ابيض دائما ، فهو يوصف بحد الابيض مادام موجودا . واما ان كان انما يوصف به وقتا ما ، فليس يوصف بانه ذولون مفرق للبصر مادام موجودا ، بل مادام موصوفا بانه ابيض .

١٨ فاذا قد افترق اعتبارا قولنا : « كل ابيض فانه ذولون مفرق للبصر مادام موجودا بالضرورة » و كل ابيض فانه ذولون مفرق للبصر مادام ابيض بالضرورة . والضرورية الحقيقية ، هى التى بالمعنى الاول ، ولا يختلف فيه الامران .

٢١ اما ما لا يختلف فيه الاعتباران ، لان الموضوع غير عارض لما يوصف به ؛ كقولنا : « كل انسان بالضرورة حيوان » . واما ما لا يختلف فيه الاعتباران ، لاجل ان المحمول

صادق في الاعتبارين معا ، و ان كانا مختلفين في الوجود في المعنى معا ؛ مثل قولنا : كل متحرك وقتاما ، وكل واحد منها ، موصوف بأنه جسم ، مادام موجودا ، سواء تحرك القسم الذي لا يتحرك دائما او لم يتحرك . وكذلك ، في حديث البيض .

وامثال هذه ، هي الكليات الضرورية الموجبة .

وعلى هذا القياس ، يجب ان تتصور الكليات الضرورية السالبة ؛ وهذا مذهب

الفيلسوف .

ولو كان رايه في قولنا : « كل ج بالضرورة ا » كل ما يوصف بأنه ب بالضرورة

فهو ا بالضرورة ، او ما هو ذات ب دون الموضوعات لب ؛ لما كان يحكم في الصغرى

الوجودية والكبرى الضرورية ، ان النتيجة ضرورية على الوجه الحقيقي . لانا لما قلنا : « كل

ج ب » ، وكان لا بالضرورة ، ثم انا حكمنا : « ان كل ما هو بالضرورة ب فهو بالضرورة

ا » ؛ لم يدخل ج في الحكم المقول في الكبرى ، لان ج ليس مما هو بالضرورة . ثم حكمنا :

« ان كل ما هو بالضرورة ب » ، فكان يجب ان يكون ج ا بالضرورة ؛ لكونه موضوعا

لب .

والفيلسوف ، يشترط هذا ، في كل موضوع ، فيقول : « لان ج موضوع لب » .

وايضا ، لو كان انما يحكم على ذات ب ، من جهة ما هو ب ، لا على ما يوصف

بأنه ب ، كيف كان ؛ لما كان يوجب ادخال موضوعات ب ، في الحكم الذي في الكبرى ،

وج ليس ذات ب ، بل موضوع عرض له ب ، ولا الحق ايضا شيء من هذين .

فانا اذا قلنا : « كل ب » ؛ فانما نعني : « كل ما هو ب » ، وكل موصوف فيكون

هذا اشياء ثلثة : ذات ب معتبرة وحدها ، وذات ما يوصف بأنه ب و يازمه ب ؛ كالذي

هو بالضرورة ابيض وله وجود لحضة غير وجود ابيض . مثل ققنس والثلج ، والفيلسوف

يضعها : بالضرورة ابيضين ، فليس ذاتهما ذات ابيض . والثالث ذات ما يوصف بأنه

ابيض وقتاما .

فاما الموصوف بأنه ابيض دائما ، وله وجود آخر ، والموصوف بأنه ابيض وقتاما ،

وله وجود آخر ؛ لا يختلفان في انهما ابيضين ، وانما يختلفان في الدوام واللا دوام ؛ والدوام واللا دوام لا يغير المعنى والحد . فان احدهما من جهة انهما ابيضان واحد . واما ذات الابيض ٣ من جهة ما هو ، ففيه كلام انه يتناوله مع الموضوع للبياض ، مثل الثوب الابيض او الثلج الذى هو ابيض ، حد واحد ، من جهة ما هو . ففيه نظر ، الا ان التحقيق يوجب ان الحد من جهة الابيضية لها واحد ، لكن ذات الابيض ماخوذ جسما ذالون كذا ، كذات من غير اعتبار زائد . ٦

و ان الضدين موضوعان له ياخذ ان اسمه وحده ، ويفارقانه ، اذ كل واحد منهما اعتبار خاص ؛ اعنى : ان احدهما يوصف بانه جسم ذات لون كذا ، والثاني بانه جسم له وجود خاص ، و يعرض له من غير لزوم ان يوصف بانه جسم ذولون كذا . ٩ و على الاحوال ، فان المقول على الكل والقياس ، هو ان يكون كل موضوع يجد ما لطبيعة الموضوع ، و موصوف بها ، يجد فيها ذلك الحكم ؛ كانه لا ينسب الى ذات الابيض ، مثلا من جهة ما هو ابيض فقط ، بل الى الموضوعات التى له . ١٢ ولا شك ان حدودها ، من جهة الابيضية ، متفقة ، لزمها الوصف او لم يلزم . فاذا قلت : كل ابيض او كل ب ، فيجب ان يدخل فى الحد ، سواء كان ابيض او ب بالضرورة او بغير الضرورة ؛ فاذا حكم بضرورة او اسكان او اطلاق ، بايجاب او سلب ، فهو على كل واحد مما هو موصوف بالموضوع ، وموضوع مجيئ كان مثلا ابيض بالضرورة او بغير الضرورة .

و اذا حققنا هذا الاصل ، فنقول : يجب ان يكون نتيجة القياس الكائن فى صغرى ممكنة ، وفى كبرى ضرورية ، ضرورية . ولنقدم اولاً : انه لا يمكن اذا صدق قولنا : « ان كل ج ا بالامكان الحقيقى » ان يصدق قولنا : « كل ج ا بالضرورة المطلقة » ، واما ١٨ الضرورة بشرط ما ؛ فقد يصدق ، لان الضرورة المطلقة هى ان يكون : كل ج ا بالضرورة ٢١ فى كل وقت و دائماً بلا شرط البتة .

و اذا صدق على هذا ان يكون كل ج ا بالامكان ، فاما ان يكونا معا ، والممكن

الحقيقي يصدق انه يمكن ان لا يكون ، فيصدق اذا : ان كل ج ممكن ان لا يكون ا ،
هو بالضرورة ا ، هذا خلف . و اما ان يكون انما يصير « كل ج ا بالضرورة ، لا مادام
ج موجودا ، بل في وقت ما و هذا لا يكون ضروريا حقيقيا ، بل يكون في المطلقات ،
ولا ينال في الامكان .

فان الشيء الذي هو باعتبار ذاته ممكن ، فانه يحصل اسبابه ضروري بشرط
وجودها ، و ايضا بشرط وجودها نفسه هو ضروري ، وقد يصير ضروريا باعتبارات
اخرى ، لان طول بها . فقد ظهر اذا ان الضروري الحقيقي لا يصير بعد ما لم يكن ، وان
ج لا يجوز ان يصير بالضرورة ا ، بعد ما لم يكن بالضرورة ا ، الا الضرورة التي ليست
بحقيقية ، وانه اذا صح للشيء انه في وقت ما ضروري حقيقي ، فهو ضروري ، وان
بطل وجود الدليل عليه ، وان كل شيء منه يعلم في وقت ما ان حكمه كذبي ضروري حقيقي ،
فذلك الشيء لا يصير دليلا [و] لاعلة ، ولا لازم لتلك الضرورة ، وانه يستوى في هذا
الباب ما صار دليلا ، وما يمكن ان يصير دليلا . لان الممكن ان يكون ، قد يكون يدل
على الضرورة ، ولا يكون تلك الضرورة ، انما جاءت عند كونه ، بل وان لم يكن ، فقد كان
ما هو بالضرورة .

فنعول : انه اذا كان كل ج ب بالامكان ، وكل ب ا بالضرورة ؛ فيجب ان يكون
كل ج ا بالضرورة . لان كل واحد مما هو ج ، اذا صار ب ، وكل ما هو ب فهو بالضرورة
ا ، اي بالضرورة الحقيقية ؛ فيكون حينئذ ، كل ج صار ب موصوفا بانه بالضرورة الحقيقية
ا ؛ فيجب ان يكون قد كان دائما ا ، وان لم يوصف بعد ب .

فان كان ج ا ، انما صار بالضرورة عند كونه ب ؛ فقد كذب الكبرى ، وهي مطلقة
لا ضرورة صرفة . لان الكبرى اوجب ان كل موصوف بانه ب ، وصف به بالضرورة
او بغير الضرورة ، فهو دائما موصوف بانه ا ، مادام موجودا ، لا مادام موصوفا بانه ب
فقط ، او عند وجود شرط ، فيجب ان يكون كل موصوف بب و موضوع لب ، هذا
شانه ؛ و ج هو موصوف بب ، فهذا شأنه . فج اذا ، عند ما وصف بب ، لم يصير

بالضرورة ا بعد ما لم يكن ، بل كان دائما ا ، و ان ما لم يوصف بانه ب ؛ و قد قلنا : ان
الضرورى الحقيقى ، لا يصار بعد ما لا يكون .

٣ ولنعبّر عن هذا بعارة اخرى ، فنقول : ان الفيلسوف قد بين : ان الكذب الغير
المحال ، لا يتبعه محال . فلنضع مشكوكا فيه : وهو انه غير هذا التاليف يكون نتيجة ممكنة
يمكن ان لا يكون ، كما يمكن ان يكون ؛ ونضع كذبا غير محال ، وهو ان كل ج ب
بالوجود ، كما هو من عادة الفيلسوف ان يقوله ؛ ثم نقول : كل ج ب بالوجود ، على
٦ ما هو ب ، فهو بالضرورة ا ، وكل ج ا بالضرورة المطلقة الحقيقية ، اقربها الفيلسوف ،
وهو الحق ؛ وقد كان يمكن كل ج ان لا يكون ا هذا خلف ، ولا يوجب الكذب الغير
٩ المحال ، فاذاً يوجب المشكوك فيها ، فهى كاذبة ، فلا ينتج هذا التاليف ، ممكنة حقيقية
البتة .

وكذلك القول ؛ ان كانت الكبرى سالبة .

١٢

(١١) مسألة فى هذا الباب فى اربع مسائل .

العجيب انه حكم فى تأليف الصغرى الممكنة ، والكبرى المطلقة الموجبة ، او الكبرى
١٥ الضرورية الموجبة ، ان النتيجة يكون ممكنة ، وانه لا يجب ان يدخل الاصغر فى الحكم الذى
على الاوسط ، الا بالامكان .

فلما جعل الحكم سلبي ، اوجب ان يدخل الاصغر فيه بالفعل .

١٨ و انما يؤدى الاوسط الحكم الى الاصغر ، كما يكون عليه مالوفه بالسوية ، كان
اجابا اوسلبا .

واعجب من هذا^١ ان سلب الكبرى ، لما كان ضعيفا غير ضرورى ، كان انتاجه امّا
٢١ ممكنا و اما ضروريا .

فلما صار ضروريا ؛ ضعف انتاجه ، فصار اما ممكنا و اما مطلقا . و اعجب من

هذا ، ان الحدود التي بين بها انتاج الضرورية والكبرى مطلقة ، اشد ملازمة للكبرى
الضرورية ، فلزمه بين ذلك بان قال : « كل انسان يمكن ان يفكر ، ولا شيء مما هو
مفكر بغراب ، فبالضرورة لا انسان واحد بغراب . و معلوم : ان الكبرى ضرورية ،
لان سلب الغراب عن كل موصوف بانه مفكر ، كيف كان ، سلب ضروري .
والاعجب ، انه كان يجد مثل هذه المادة للموجبتين ، فينتج موجبة ضرورية ، ان شاء
في باب الضروري ، و ان شاء في باب المطلق ، ان تجرد و اخذ الضروري مطلقا . مثل
قولنا : كل انسان يمكن ان يتحرك ، وكل متحرك بالضرورة جسم ، فكل انسان بالضرورة
جسم .

٩

(١٢) في بيان ان النتيجة كيف ينبغي ان يكون عن صغرى ممكنة وكبرى مطلقة ،
بحسب الاصول . وهو ايضا تشكك على الفيلسوف .

وان كانت المطلقة ضرورية في وقت ما ، و ان لم يكن دائما ، كالكسوف للقمر ،
فيجب ان يكون النتيجة مطلقة مثلها ، بحسب البيان الذي قدمنا .

فانا اذا قلنا : « كل ب آ بالضرورة وقتا » ، فانا نعني بهذا : ان كل ما يوصف بانه
ب ، كيف وصف به ، فله وقت هو فيه ا ، لاحالة . ليس ان هذا الوقت انما يجب له
اذا صار ب ، بل هذا الوقت له و على الاطلاق .

فان عينا : ان كل ب ، كيف كان . فله وقت ما بالضرورة يكون فيه الف ، وهذا
الوقت يحصل له بمحصل ب ؛ كقولنا « كل مريض بمرض حار فله بحر ان بالضرورة » ، اى
وقت ما ، انما يصار له هذا الوقت للمرض ؛ لم يكن هو هذا الشرط . لانا اخذنا الوقت
المعين ، في ذلك القول ، بشرط وضع او حمل ؛ و اما هذا فبشرط الوضع ، ولسنا نتكلم
في هذا ، و ان كان مطلقا ، بل في الذي بلا شرط ، فلذلك يجب فيه لاحالة . ان يكون
ج اذا صار ب ، فقد لزمه هذا الوقت ، و الا فهذا الوقت بشرط ب ، و قلنا ليس بشرطه .
و اما اذا كانت المطلقة وقت حلها بشرط الوضع ، كقولنا « كل ابيض فهو ذولون

كذى» ، اى : مادام موصوفاً بأنه ابيض فقط ، او قلنا : « كل مريض حار المرض فله بحران» ، اى : وقت ما ، يكون ذلك الوقت ، تابعا لكونه مريضا ؛ فان النتيجة ، يكون ممكنة حقيقية . لانك حكمت : ان ج بالامكان ب ؛ وحكمت : ان لب وجودا فيه ليس هو الان ؛ و ذلك الوجود هو الذى بحسبه ج ، ممكن ان يكون ، ولانبالى ، كان ج موجوداً ب الآن ام لا ، بل انما الوجود الذى ليس الان ، هو الذى بحسبه ممكن ، ويجوز ان يكون ، على ما بيناه فى شرحنا لانولوطيقا ، وكان ا ، انما يحمل ، او يسلب عنه حمل ب ، لادائماً . فاذاً ، كما ان هاهنا حمل منتظر لب ؛ فكذلك الايجاب الذى معه لادائماً ، و يسلب الذى يكون معه لادائماً ، الذى يجوز ان لا يكون ؛ اذا لم يكن ج ب ، ولم يكن الموصوف ب ب .

واما اذا كانت المطلقة هى ، مثل قولنا : « كل انسان متحرك » ، اى : بالارادة وقتا غير معين ؛ بل يمكن ان لا يكون فى كل وقت ، ويمكن ان يكون على الفرض لاحالة ان يكون و ان لا يكون ؛ فان النتيجة ممكنة ، ولا يمنع فى جميع ذلك ما كان ممكنة ان يكون مطلقة . فانه اذا قلنا : « كل ج ب بالامكان » ، فلا يمنع ان يكون هذه المقدمة صادقة ، اذا قلت على الاطلاق مع صدقها اذا قيل على الامكان .

فان قولنا : « كل انسان متحرك » يؤخذ صادقا على الاطلاق و على الامكان معا ، و كذلك فان الذى هو قاعد فهو صادق انه يمكن ان يقعد فى المستقبل . و لان قولنا « كل ج ب بالاطلاق » معناه : ان كل ج فقد يكون ب وقتا لادائماً ، ولا ندرى هذا الوقت متى هو ، ولا نقيسه الى حال قول القائل ، و انه يجب ان يكون كل ج ب فى زمانه ذلك بعينه ؛ لكن بل متى كان فهو جائز بعد ان يكون للمحمول فى الموضوع وجودا .

واخطأ جميع من ظن : ان هذا فى وقت حاضر او ماض ، والممكن فى المستقبل . بل الممكن هو باعتبار مستقبل كل ان اتفق المطلق باعتبار ان اتفق ، والضرورى فى كل زمان . فاذا ، الوجود لا يمنع الامكان الحقيقى ، وان كان اعتبار الوجود غير اعتبار الامكان .

وليقراً هذا من شرحنا لاولوطيقا و بياننا ان الراى الذى قيل : الممكن - و هو

منسوب الى ثاوفريطس - انه الذى ليس بموجود ؛ واذا فرض موجودا ، لم يفرض محال . ،

كيف يجب ان يتصور ، حتى يكون حدا . و انه ليس من شرط ما هو ممكن ، ان لا يكون
٣ موجودا فى الحال . فاذا جعل ممكن ، من شرطه ان لا يكون ؛ لان الذى ذاك امكانه ،

اذ دخله ضرورة ما ، فليفرض منه شبه معدوما ؛ الا انه اذا فرض موجودا ، لم يفرض

منه محال . فلينظر هل يصدق : انه ممكن ان لا يكون ؟ فان كان موجودا لكون يبطل
٦ امكان الكون ؛ فحصول اللاكون يبطل امكان لاكون ، فيكون عدمه الآن ليس بامكان ،

بل بضرورة ما . فلا يصلح ان يقال : انه ممكن ان يكون ، لانهما متلازمان . بل لا يجب

ان يعتبر فى الامكان الحقيقى ، وجود او من لاوجود ؛ بل يعتبر احدا الامرين : اما المستقبل
٩ من ذلك الوقت ، و اما كل زمان ، بعد ان يكون الوجود والاوجود ليسا مما يفرض

وضع خلافهما محال ، بل كذب ، ان كان لابد .

١٢ ولسنا نشبع القول فى هذا ، لانه ليس شيئا كثير الحاجة الى ابانة انه يمكن ان يصدق

مع النتيجة الممكنة مطلقة .

فتبين من جميع هذا ان المطلقة ، ربما انتجت مطلقة فى مادة ما دائما ، وربما انتجت

١٥ الممكنة دون المطلقة ، ولم يجب مطلقة .

فان كان الممكن الحقيقى ماخوذا بحيث يقال على مثل كسوف القمر ؛ فكل تاليف

منها فانه ينتج نتيجة ممكنة حقيقية . و ان كان الممكن الحقيقى ماخوذا بحيث لا يمكن ان

١٨ يقال على مثل كسوف القمر ، فيبين ان النتيجة لا يكون ممكنة حقيقية دائما ، بل تارة

ممكنة حقيقية و تارة مطلقة ؛ فيكون النتيجة ما يعمها . و هذا القول بعينه واحد فى ايجاب

الكبرى و سلبها . و اما ان اى الامرين حق ، فقد بيناه فى رسالتنا فى ذوات الجهة وفى

٢١ تفسير اولوطيقا .

(١٣) فى انه فى بعض مواد المطلق ، اما ان لا ينتج قياس من صغرى ضرورية

وكبرى مطلقة ، او ينتج ضرورية . اذا كانت المطلقة بمعنى الضرورية مادام الموضوع.

كقولنا: كل ب ا ، انه مادام موصوفا بانه ب ؛ ثم كنا قلنا: كل ج ب بالضرورة ؛

٣ فاما ان لا يكون قياس ، لان الحد الاوسط غير مشترك ، لان الذى فى الصغرى هو باء هو ب بالضرورة و هو ج ، ثم الحكم فى الكبرى ، انما هو على ما هو ب وقتاما .

و اما ان اخذ الباء عاما لما هو بالضرورة ب ، ولما هو ب بالوجود ، حتى يدخل

٦ فيه ج ؛ يعرض شيان : احدهما ان الكبرى لا يكون مطلقة فى كل ، لان ا يكون دائمة

الوجود لما هو دائمة ب ، و جائزة الزوال عما هو ب وقتاما ، فيكون مطلقة على مذهب

ثامسطوس دون الاسكندر . فحينئذ يكون ج ا بالضرورة ، لان ج ب ، وكل ب فانه

٩ مادام ب فهو ا ، فج مادام ب فهو ا ؛ لكن ج يدوم ب فهو يدوم ا .

(١٤) شك فى وضع الفيلسوف ، الصغرى السالبة الضرورية الجزئية، فى الشكل

١٢ الثانى ، ينتج غير ضرورية ؛ اذا كان كبراها مطلقة .

نقول : اذا قلنا : « بالضرورة ليس كل ج ب ، وكل ا ب ؛ ينتج انه بالضرورة

ليس كل ج ا .

١٥ فلتفرض كل ما هو ج و بالضرورة ليس ب ، قد سلم الفيلسوف ان هذا لا ينتج

بالضرورة : لاشئ من ج ا ؛ ثم نقول : « بعض ج د ، ولا شئ من د ا » ، قد سلم

الفيلسوف ان هذا ينتج انه بالضرورة ليس كل ج ا .

١٨ كذلك نقول : ان الكبرى السالبة الضرورية الجزوية ، مع الصغرى الموجبة المطلقة

العامة فى الشكل الثالث ينتج ضرورية .

مثاله : كل ج ب ، و بالضرورة ليس بعض ج ا ؛ فنفرض فنقول : بالضرورة

٢١ لاشئ من د ا ، كل د ب ؛ فينتج على اصولهم : بالضرورة ليس بعض ب ا .

(١٥) شك فى تأليف المطلق والضرورى فى الشكل الثالث .

نقول : انه يجب . متى كانت الكبرى ضرورية او غير ضرورية ، سالبة كانت او موجبة ، ان تكون النتيجة ضرورية .

و كذلك اذا كانت الكبرى مطلقة ، كلية كانت او جزوية ، سالبة كانت او موجبة ، ان يكون النتيجة مطلقة .

و بالجملة يجب ان يكون النتيجة كالكبرى . لان الكبرى اذا كانت كلية ؛ جعلناها

كبرى الاولى بعكس الصغرى وانتجت ضرورية ، ان كانت ضرورية ، ومطلقة ، ان كانت مطلقة .

و اذا كانت ضرورية جزوية ، بان ذلك بالافتراض . وليس يجب هذا في جانب

الصغرى ، و ذلك لانها و ان صارت بالافتراض او بالعكس كبرى الاول ، فانما ينتج غير المطلوب ، ثم نحتاج ان نعكسه . فان انتجت ضرورية ، فلا يلزم ان يكون عكسها ضروريا كما اوضحنا ؛ و انتجت مطلقة ، فلا يلزم ان يكون عكسها مطلقا كما اوضحنا ايضا .

ولكن لقائل ان يقول : ان الجزوية الضرورية ، لا ينال في المطلقة ؛ والجزوية المطلقة ، لا ينال في الضرورية .

فليس ما بينا بمناقض لما بيّنه الفيلسوف . وذلك لان الذى نبينه ، نبينه ببرهان

مسلم المقدمات ، والذى بيّنه الفيلسوف يبيّن بكلام غير مسلم المقدمات ؛ فهذه النتيجة واضحة ، و تلك التى ادعاها غير لازمة .

(١٦) مسألة اخرى ، فى اختلاط الممكن مع غيره ، فى الشكل الثانى .

لانطاؤها بالاشتغال ببيان ان الممكن والمطلق ، اذا اختلطا فى الشكل الثانى ، فانه

لا يكون قياسا ، و ان كانت السالبة مطلقة ، بعد ان بينا : انه شكك ان يقول : لا قياس

عن مطلقتين فى الشكل الثانى ، و ان العكس والخلف لا يبين انتاجه .

فذلك تشكك يمكن ان ينقل الى هذا الموضع . لكننا نقول : انه يكون عن الضرورى

والممكن قياسى دائما ؛ وان كانت السالبة ممكنة ، والموجبة ضرورية .

اما اذا كانت السالبة ضرورية ، فقد صح ان النتيجة يكون ؛ و ان وقع الخلاف في جهتها .

٢ و اما اذا كانت السالبة ممكنة ، فنقول : ان القياس يكون ، اذا وجد كلى ، والاعتبار الكيف .

٦ اما بيان هذا بوجه كلى ، فلانه اذا كانت موضوعات ج بحيث لا ضرورة في شيء منها او في بعض منها ان يكون اولا يكون ، ثم كل موضوع لب ، فان ا اما بالضرورة موجود فيه ، و اما بالضرورة غير موجود فيه ؛ فبين الطرفين اعنى ج كله او بعض منه ، وبين ب ، فرق ذاتى ضرورى .

٩ ثم ، لنمثل هذا في ضرب واحد ، ليكن ممكنا ان لا يكون شيء من ج ب ، وكل ب فانه بالضرورة ا ؛ مما اظهر انه ينتج : ان بالضرورة لاشيء من ج ب .

١٢ و الا فيمكن ان لا يكون بعض ج ب ، وكل ب ا بالضرورة ، ينتج على ما بينا : ان بعض ج ا بالضرورة . وهذا خلف ، اذ كان كل ج يمكن ان يكون ا ، ويمكن ان لا يكون ،

١٥ و من طريق آخر : لنضع كذبا غير محال ، و هو قولنا : بعض ج ب ، و كل ب ا بالضرورة ؛ ينتج على راي ارسطوطاليس : ان بعض ج ا بالضرورة ، وكان يمكن ان لا يكون شيء من ج ا . هذا خلف .

١٨ وكذلك ؛ ان جعلت الصغرى موجبة ضرورية ، والكبرى سالبة كلية ممكنة ؛ لانه ان لم يصدق حينئذ قولنا : لاشيء من ج ا ؛ فيمكن ان يكون بعض ج ا ، وكذلك يمكن ان لا يكون شيء من ا ب ، فيمكن ان لا يكون بعض ج ب ، و كان كل ج ب بالضرورة . هذا خلف .

٢١ وكذلك في القياسين الجزويين ، ليرجوعهما الى الكليتين بالافتراض .

ولما كان يصح من سالب ممكن و موجب ضرورى ، فيصح ايضا عن موجب ضرورى و موجب ممكن ، لان السالب الممكن كال موجب الممكن في القوة . ولما كان يصح

من سالب ضروری و موجب ممکن ؛ فیصح من سالتین ، لان الموجبة الممكنة في قوة السالبة .

۳

(۱۷) مسألة اخرى^۱

مما يجب ان يتعجب منه و يتشكك ، ما ذكره الفيلسوف : ان الاختلاط الكائن من صغرى مطلقة او ضرورية سالبة ، و كبراهما ممكنة ، ينتج ممكنة . ثم جعل بيانه من طريق العكس .
والذي يحتاج فيه الى عكسين ، و نتيجته الاولى سالبة كلية ممكنة ، كيف يمكن ان يبين بالعكس ، بعد ان لم يضع للسالب الكلي الممكن عكسا .

و مثال هذا : اذا قلنا : لاشيء من ج ب ، و كل ا ب بالامكان ، قال « ينتج ممكنا » ، و بينه بطريق العكس بان يعكس الصغرى ، فينتج : ممكن ان يكون ولا شيء من ج ا .

و هذا غير المطلوب ، ولا ايضا ينعكس الى المطلوب ، الا اذا اتفق في مادة ضرورية على مذهبه ، دون سائر المواد ،

(۱۸) مسألة اخرى

و يمكننا ان نتشكك و نلزم ان النتائج في الشكل الثاني من اختلاط ممكن و مطلق تابعة للكبرى . و نجعل بيانه ، ان كان كليا ، بعكس الصغرى ، او جزويا ، فبالافتراض . و لا نقبل ما يلزمنا ان عكس النتيجة الاولى المطلقة يكون مطلقة ، و الممكنة يكون ممكنة ، فقد ابطالنا هذا .

(۱۹) مسألة اخرى

مما يجب ان نعترف به و لا ننكره : ان المطلوبات منها محمية ، و منها شرطية . فانه كما ياتيكم النتيجة في وجوبه او سلبه ؛ فكذلك تاتيكم في اتصال او في انفصال .

وقد وضع في كتاب اوقليدس . دعاو من المتصلات ؛ كقوله : اذا قام خط على خط ،
ففعّل كذى وكذى ؛ و من المنفصلات كقوله : القوى على فلان ، اما كذى و اما كذى .
٣ وقد اعطينا في كتاب انولوطيقا ، بل مع شروحه ، ضربين من القياسات : وضعيّة
وحمليّة ، والنتيجة في كليهما حميّة سواء كان القياس اقترانيا ، او استثنائيا ، ولم نعط
ما ينتج مطلوبا شرطيا البتّة .

٦ وليس لقائل ان يقول : ان كل مطلوب شرطي ، فقد يمكن ان يجعل حمليا ، ويجعل
القياس عليه من الحمليات .

٩ فان قوله : اذا قام على خطين كذى وكذى ، يمكن ان يجعل هكذى : كل خطين
و يقوم عليهما خط كذا وكذا فيهما ، او زوايا هما كذا وكذا .

١٢ فان هذا الاعتراض يبطل من وجهين : احدهما انه ليس اذا كان القول قد طلبت ،
فيوجد له قياس ما ، وهو مغير عن حاله ، لا يجب ان يطلب له قياس ما ، وقياس آخر
وهو بحاله غير مغير فيه ، فيذكر القياسات معا كالقياسات المختلفة ، ليس بشيء واحد ،
وهو الكلي السالب في شكلين ، والجزوي الموجب في شكلين ، والجزوي السالب في اشكال ،
بل يجب ان يذكر كلها .

١٥ فبالحرى ، ان يذكر القياس الذي ينتج وهو غير مغير ، و ان وجد له قياس ،
انما ينتج اذا غير .

١٨ ولو كان رجوع مقدمة الى اخرى ، يوجب ترك ذلك القياس الذي يحضها وهو
بحالها ، لكانت الكاية السالبة يكفيها الضرب الاول من الشكل الاول ، في قوة قولنا : ليس
ولا شيء من ب ا ، ان انقلب الى الايجاب ، فيقال : كل ما هو ب فليس ا ، ويجعل
قولنا : « ليس ا » كانه محمول عليه موجب عليه .

٢١ والوجه الثاني ، من ابطال هذا القول : انه اذا غيرت الشرطيّة ، فصارت حمليّة ؛
لم يكن المطلوب واحداً بالذات ، لكنه انما يطلب ، وهي حملي الايجاب او السلب ، ويطلب
وهو متصل الاتصال وهو منفصل الانفصال . وهذه ، وان امكن ان يلزم بعضها بعضا ؛

فليس القياس على الشيء هو بعينه القياس على لازمه ؛ بل لازمه قياس آخر ، وان كان قد يمكن ان يقتصر على احد القياسين . فاذا بان لازم ، انتقل الى الملزوم او بالعكس . فيكون القياس الاول الذاتى للشيء ، هو الذى يقصد اثباته بنفسه ، ويكون ذلك قياسه لا اولاً .

مثل القياس الذى ينتج ان الشمس طالعة ، فانها وان لزمها ان النهار موجود ، فليس قياساً عليه اولاً .

وقد عيب على جالينوس انه انتج من قياس نتائج كثيرة ، لانه حسب اللازم من النتيجة والقياس ونتيجة القياس شيئاً واحداً .

فاذاً بين القياسين فرقان .

و مهما وجد القياس الاول للشيء ، لم يقتصر على القياس الذى ليس باول له .

ثم ان القضايا الشرطية لم يذكرها بالاستقصاء ، انما ذكرها منها عدداً .

اما نحن . فمن غير استعانة باحد استخرجنا جميع ما ينتج المطلوبات الشرطية ، من غير حاجة الى اعادتها الى الحماية ، وعددنا جميع القضايا الشرطية .

فليفعل ذلك ، المدعون للصناعة من اهل الدهر ، وليقابل كل ذلك بكل . والسلام .

آخر المسائل .

تمت المسائل ، وكان اصلها سقيماً جداً .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا وآله الطيبين الطاهرين .

فهرس هذه الرسالة

(١) مسألة فيها ثلث مسائل :

تحديد الفيلسوف المقدمة مع ضعف طريق التحديد فيه وردائته يشتمل على شكوك:
الاول ان تعريف المقدمة والقضية بالايجاب والسلب او بالصدق والكذب دورى.
الثانى مع التسامح ماهو المشترك بين الايجاب والسلب حتى يكون فصلا مقوما للمقدمة والقضية .

٣

الثالث ان هذا التعريف لا يشتمل الشرطية .

٦

(٢) مسألة فى تناقض المطلقةتين الموجبة والسالبة .

(٣) مسألة فى عكس المطلقات .

(٤) مسألة فى عكس الموجبة .

٩

(٥) مسألة فى حد الممكن .

(٦) مسألة فى الممكن و معناه عند الجمهور والعامه وعند المنطقيين .

(٧) فى ان الموجبة الكلية الضرورية لايجب ان تنعكس موجبة ضرورية، وكذلك الجزوية.

١٢

(٨) فى ان الموجبة الكلية الممكنة لايجب ان تنعكس ممكنة حيقية وكذلك الجزوية.

(٩) فى انه لاقياس فى الشكل الثانى من مطلقتين حقيقيتين.

(١٠) فى ان الصغرى الممكنة والكبرى الضرورية فى الشكل الاول نتيجتهما ضرورية.

١٥

(١١) مسألة فى هذا الباب فى اربع مسائل :

حكم الفيلسوف فى تأليف الصغرى الممكنة والكبرى المطلقة الموجبة او الضرورية

الموجبة يكون نتيجة ممكنة ، و اربعة شكوك .

(١٢) في انه كيف ينتج الصغرى والكبرى المطلقتين.

(١٣) في ان الصغرى الضرورية والكبرى المطلقة في بعض المواد اما ان لا ينتج او ينتج
ضرورية .

(١٤) في حكمه بانتاج الصغرى السالبة الضرورية الجزوية والكبرى المطابقة في الشكل الثاني
غير الضرورية .

(١٥) في تأليف المطلق والضرورى في الشكل الثالث .

(١٦) مسألة اخرى في اختلاط الممكن مع غيره في الشكل الثاني .

(١٧) مسألة اخرى في اختلاط الصغرى المطلقة او الضرورية السالبة و انتاجه الممكنة .

(١٨) مسألة اخرى في تبعية النتيجة عند اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني للكبرى.

(١٩) مسألة اخرى في القياسات الشرطية .



شرح قصيدة أسرار الحكمة

از

ابوالعباس لوکری

شرح قصیده اسرار الحکمة

ایا شنیده قیاس و شناخته برهان

۳ گرفته یاد مقالات منطق یونان
سؤال دارم چندی جواب باید کرد

اگر غوامض منطق تو را شد دست آسان

۶ قیاس را ز چه معنی نهاده اند اشکال؟

به شکل و صورت او را چه نسبت است و نشان؟

آغاز شرح و جواب این مسائل :

۹ نخست حدّ قیاس گوئیم و شرح آن نیز بود. حدّ قیاس : قولی بود تألیف کرده
که در وی نهاده باشند چیزهایی که چون آن چیزها را مسلم کنی ، از ذات وی ، نه به
عرض ، لازم آید چیزی دیگر به ضرورت .

۱۲ شرح این حد : گفتار ما « قولی تألیف کرده » جنس است مرقیاس و غیر او را
از اقایل دیگر که نه قیاس بوند ، و آنچه بعد از وی است همه فصول ذاتی است مرقیاس را.
و بیاید دانستن که گفتار ما « که در او چیزها نهاده باشند » ما بدین « چیزها » قضیّتها
خواهیم ، نه مقدّمات ، چه اگر مقدّمات خواهیم ، قیاس را به نفس خود حدّ کرده
۱۵ باشیم ، زیرا که معنی مقدمه آن بود که او قضیّته ای بود که او را جزو قیاس کرده باشند . و اگر

۱- پیش از « و بیاید دانستن » عبارتهای زیر آمده که چون زائد و تکراری بود بدینجا

نقل گردید : و بیاید دانستن که ما به « نهاد » وضع همه تسلیم و حکم کردن خواهیم

احتراز کردن از آنکه قیاس را به نفس خود حد کرده اند.

گفتار ما که « در وی چیزها نهاده باشند » به آن چیزها مقدمات خواهیم چنان بود که گفته باشیم که قیاس قولی بود که در وی مقدمات بود که چون تسلیم کرده آید (این) مقدمات .
 ۳ و این سخن باطل و هذیان بود . (پس) چنین همی باید گفتن که : قیاس قولی بود که چون در وی تسلیم کرده آید قضیّتها یعنی آن قضیّتها را جزو مقدمات او کرده آید ، تا از وی لازم آید چیزی دیگر ، تا سخن معنی دهد و حدّ درست بود .

۶ و فرق میان قیاس و عکس مستقیم همچنین به آن بود که ما گفتیم که « قیاس قولی بود که در وی چیزهایی نهاده باشند ، چون تسلیم کرده باشند این چیزها را که گفتیم » .
 و این چیزها یک قضیه بیش باشد ، بلکه دو قضیه بود که او را حدّ^۱ قیاس شناخته (باشند) ، تا از وی چیزی لازم آید . مثال این چنانکه گویی : هر جسمی که بود ، مصوّر بود ؛ و هر چه مصوّر بود ، محدث بود ؛ پس لازم آید که ، (هر جسمی^۲) که بود ، محدث بود . این جا دو چیز ، یعنی دو مقدمه تسلیم کرده ایم .

۱۲ و عکس مستقیم در وی یک چیز مسلم کرده باشند ، و از وی چیزی لازم آید .
 مثال او چنانکه گویند : هر چه مردم است ، حیوان است . این سخن یک قضیه است .
 و چون این را عکس کنی و به حجّت درست کنی ، چنانکه در باب عکس یاد کرده شود ، از وی لازم آید که : بعضی از حیوان مردم است . پس این جا یک قضیه مسلم بود ، و از وی به عکس چیزی لازم آید ، و در قیاس دو قضیه مسلم بود . فرق میان قیاس و عکس مستقیم این است .

۱۸ و فرق میان قیاس و عکس نقیض به آن است که در قیاس دو چیز مسلم بود ،
 و در این عکس باز یک چیز مسلم بود ، و این نوع از عکس چنان بود که گویی : هرگاه مسلم بود که هر چه (الف) بود ، ب بود ، از وی لازم آید که آنچه نه ب بود ، نه (الف) بود . مثال این چنانکه کسی گوید : هرگاه مسلم بود (که) هر چه مردم بود ،

۱- متن : حد و قیاس .

۲- متن : هر چه جسم که بود .

حیوان بود ، از وی لازم آید به عکس (نقیض) که آنچه نه حیوان بود ، نه مردم بود . پس این جا یکک چیز مسلم بود ، و در قیاس دو چیز مسلم بود چنانکه یاد کردیم . (پس) فرق میان ایشان این است .

۳

و فرق میان قیاس و استقرا و مثال به آن است که ، از قیاس به ضرورت چیزی دیگر جز مقدّمها لازم آید ، و باز در استقرا و مثال همیشه به ضرورت لازم نیاید ، چنانکه در باب استقرا و مثال یاد کرده شود ، زیرا که استقرا حکمی بود کلی که وی را از جزویّات گرفته باشند و التقاط کرده باشند ، از آن جزویّات یکان یکان به طریق مشاهده حس ؛ پس روا بود که آن جزویّات را همه التقاط نکرده باشند ، و یکی از وی مخالف آن بود که مشاهده حس آن را التقاط کرده باشد . پس بدین سبب آن حکم کلی که کرده باشند ضروری نبود . و از این است که استقرا موثوق به نبود چنانکه قیاس .

و مثال استقرا چنان بود که گویی و حکم کنی کلی که : هر چه حیوان بود ، به گاه خوردن چنه زیرین بجنباند ، زیرا که مردم و فرس و حمار و دیگر بهایم و مرغ و دد و همه حیوانات دیگر را چنین یافته ایم به طریق حسّ . پس روا بود که یکی از جزویّات حیوانات نه چنین بود و آن ، آن بود که آن را به مشاهده حسّ التقاط نکرده (باشند) ، چنانکه نهنگ برخلاف این حکم است ، و او چنه زیرین بجنباند به گاه خوردن . پس بدین سبب این حکم کلی که همی کنند باطل بود . و استقرا بی هیچ شک به درستی راه نماینده نبود .

۱۸

و هم چنین مثال ، حکم وی درست نبود بی هیچ شکی ، زیرا که وی حکمی بود کلی که همی کنند در یکان یکان از جزویّات غایب به سبب چیزی شبیه که در شاهد یابند ، چنانکه گویند و دعوی کنند مثلاً (که سحاب ، محدث) است به سبب آنکه او جسمی مصوّر است . و این حکم که همی کنند به جزم و قطع لازم نیاید ، بلکه روا بود که چنین بود و روا بود که نبود ، چنانکه در باب مثال یاد کرده شود در کتاب قیاس از

۲۱

کتب منطق و عیبا بر شمرده اند . پس معلوم شد که از مثال همیشه به ضرورت چیزی نیاید . و فرق میان استقرا و قیاس (نیز) همین است .

جواب الثلاث: پس هم چنین گوئیم اقتران قیاسی دو گونه بود: یکی اقتران بسیط و دیگری اقتران مرکب .

مثال اقتران بسیط چنان بود که گویند: هر چه مردم است جسم است، و هر چه جسم است جوهر است. و این دو قول مقترن را از جهت آن «اقتران» خوانند که در عربیت لفظ مصدر به جای صفت بر وجه استعاره بکار دارند، پس در لفظ مستعار وحدانیت و تشبیه و جمع همه را یکسان دارند. و اقتران مرکب از همین دو قول مقترن باشد به شرط آنکه نتیجه او را لازم آید و متابع بود، مثال این چنانکه هر چه مردم است جسم است، و هر چه جسم است جوهر است، (پس هر چه مردم باشد جوهر باشد).

پس چنین گوئیم که هیئت و صورت این اقتران مرکب را «شکل» خوانند بر سبیل مجاز و تشبیه، چنانکه صورت تخت و کرسی را شکل خوانند. و نیز گفتند بعضی از متأخران که این را شکل از بهر آن گویند که مانند است مرشکل مربع را، اعنی این دو مقدمه مقترن را بر استقامت، تشبیه کرده (ند) به یک ضلع از اضلاع مربع، و نتیجه را به دیگر ضلع که مقابل وی بود، و اشتراك موضوع مقدمه صغری را و موضوع نتیجه را به ضلع سدیگر، و اشتراك محمول مقدمه کبری را و محمول نتیجه را به ضلع چهارم. و در جمله، نام کردن این هیئت اقتران را به شکل بر سبیل مجاز و تشبیه است، نه بر حقیقت.

ازین سه شکل به اول چرا یکی مخصوص؟

به اولی ز چه معنی گرفت وی عنوان؟

این شکل را اول از سه معنی خوانند: یکی از بهر آنکه او کامل است، یعنی به نفس خود بین است، و به بیانی دیگرش حاجت نیست. و آن دو شکل دیگر نچنین اند، بلکه قیاسهای ایشان را به حجت و به بیان درست باید کرد. پس آنچه به نفس خود بیان دارد به اولی اولیتر بود از آنچه او را بیان باید کردن.

و دیگر معنی از بهر آنکه این شکل به بدیهه^۱ عقل نزدیکتر است از آن دیگران،
و آنها را بدیهه^۲ عقل فرا نپذیرد ، تا درست نکنندشان به حجتی و بیانی ، چنانکه
بدین شکل باز گردند . و آنچه بدیهه^۳ عقل او را فرا پذیرد و باور دارد ، به اوّلی اولیتر بود
از آنچه نه چنین بود .

و معنی دود دیگر آن است که این را (به) شکل ، به مربعی تشبیه کرده اند ، چنانکه در
شرح آن بیت پیشین یاد کردیم ، اعنی یاد کرده آمد که هر دو مقدمه را به یک ضلع
مربع تشبیه کرده اند ، و نتیجه را به دوم ضلع از مربع تشبیه کرده اند ، و اشتراك موضوع
نتیجه و موضوع مقدمه^۴ پیشین را به ضلع سیم از مربع تشبیه کرده اند ، و اشتراك محمول
نتیجه را (و) محمول مقدمه^۵ باز پسین را به ضلع چهارم از مربع تشبیه کرده اند ، و مربع
متضمن بود به قوت مرهمه^۶ اشکال دیگر را . بدین سبب او به اوّلی اولیتر بود از آن
دو شکل دیگر ، زیرا که آنها را به مربع تشبیه نتوان کرد چنانکه این شکل را ، زیرا که
در ایشان اشتراك موضوع نتیجه و موضوع مقدمه^۷ پیشین و اشتراك محمول آن به محمول
مقدمه^۸ باز پسین چنان نیفتد که در این شکل افتد ، زیرا که ایشان به نفس خود بین نه اند .
بلکه ایشان را به شکل به مثلث تشبیه کرده اند ، اعنی هر دو مقدمه را به یک ضلع ، و نتیجه را
به دیگر ضلع (و تقدیم و تأخیر اوسط را به سدیگر) .
پس این شکل را شکل اول خوانند و آن دیگر را ثانی و ثالث .

چو از مطالب در اوّل آنچه باید هست

۱۸ چه حاجت است بدین دو ، ز حجت و برهان ؟

مطالب علمی چهار است : یکی موجب کلی ، چنانکه گویی : هر چه مردم است
حیوان است . و دیگر سالب کلی ، چنانکه گویی : هیچ سنگ حیوان نیست . و سدیگر
موجب جزوی ، چنانکه : بعضی مردم حیوان است . و چهارم سالب جزوی ، چنانکه
گویی : بعضی از مردم دبیر نیست .
و این هر چهار از مطالب در شکل اول هست ، و از وی این چهار بیاید^۱ ،

و بدین سبب شاید گفتن که بدان دوشکل دیگر حاجت نیست ، و این مُشکل را حل
 بدان است که گوییم بسیار جای بود که قضیّتهای سوالب علمی بکار دارند آنجا (و) آنچه
 نزدیک افتد به بدیهه^۱ عقل و فهم قضیه^۲ سالب باشد و هم آن معنی دهد . مثال این چنانکه
 ۳ گوییم : آسمان نه خفیف است و نه ثقیل . و این سخن باشد به بدیهه^۳ عقل و فهم نزدیک .
 و اگر باز چنین گوییم : آنچه نه خفیف است و نه ثقیل ، آسمان است ، این سخن نیز راست
 بود ، و هم آن معنی دهد که آن پیشین سخن داد ، لکن آن پیشین به بدیهه^۴ عقل و فهم
 نزدیکتر از آن بود که گوییم : آنچه میرنده نیست نفس است ، به بدیهه^۵ عقل و فهم نزدیکتر
 از آن بود که گوییم : آنچه میرنده است نفس نیست . و هم چنین اگر گوییم : آتش مجرد را
 ۶ نتوان دید ، به بدیهه^۶ فهم و عقل از آن نزدیکتر که گوییم : آنچه نتوان دید مجردات است .
 پس بسیار جای بود که حاجت آید به قیاسی سالب در بعضی از علوم ، و اینجا مراعات
 باید کردن و نگاه باید داشتن ، تا سخن چنان گویی که به بدیهه^۷ عقل و فهم نزدیک بود .
 و چون این مراعات و شرط نگاهداری قیاس بر صورت شکل ثانی آید ، و هم چنین
 ۱۲ هرگاه که از لفظ حیوان و مردم قضیه^۸ جزوی خواهی ساخت ، آنچه به بدیهه^۸ عقل و فهم
 نزدیکتر بود آن باشد که حیوان موضوع باشد و مردم محمول ، چنانکه گویی : بعضی از
 ۱۵ حیوان مردم است . و اگر چه عکس این سخن راست بود ، چنانکه گویی : بعضی از مردم
 حیوان است ، لکن به بدیهه^۹ عقل و فهم (چنان) نزدیکتر نبود که آن پیشین سخن بود .
 پس بسیار جای بود که حاجت آید به قیاسی جزوی ، و آنجا مراعات باید کردن ، تا سخن
 به بدیهه^{۱۰} عقل و فهم نزدیک بود . و چون این مراعات و شرط بجای آوردی قیاس بر صورت
 ۱۸ شکل ثالث آید ، پس معلوم گشت که این دوشکل دیگر نافع اند اندر علوم ، با آنکه
 مطالب علمی همه^{۱۱} نتایج شکل اول است .

چرا نتیجه شبیه^۱ خسیس تر چیزی است؟

۲۱

زکیف و کم نه از اضطرار و از امکان

- هرگاه که ما گوئیم که از دو مقدمه قیاس یکی سالب بود ، نتیجه آن قیاس سالب
آید . و سلب خسیس تر از ایجاب بود . و هم چنین هرگاه که از دو مقدمه یکی جزوی بود ،
نتیجه آن قیاس جزوی آید . و جزوی خسیس تر از کلی بود . ۳
- و این معنی در کیفیت و کمیت چنین است ، و باز اندر «جهت» این حکم را اعتبار نیست .
و «جهت» اطلاق و ضرورت و امکان را گویند . پس اگر قیاس بود از دو مقدمه ،
یکی مطلق و دیگری ضروری ، واجب نیست که در همه احوال و اختلاط نتیجه وی ۶
مطلق آید ، بل روا است که مطلق آید ، و رواست که ضروری آید ، اعنی در بعضی از
اختلاط مطلق آید ، و در بعضی ضروری آید . و هم چنین اگر اختلاط از ضرورت و
امکان بود ، واجب نیست که نتیجه همیشه ممکن آید یا نیز همیشه ضروری آید ، بلکه در ۹
بعضی از اختلاط چنین آید و در بعضی چنان ، و حال در اختلاط مطلق و ممکن هم چنین
است ، اعنی واجب نیست که همیشه نتیجه ممکن آید یا مطلق آید .
- و باز این جا در اختلاط ایجاب و سلب برخلاف این است ، اعنی آن جا همیشه ۱۲
نتیجه سالب آید ، و هم چنین از جزوی و کالی نتیجه جزوی آید . و این از بهر آن
چنین است که گاه در قیاس مقدمه ای سالب افتد . لابد محمول آن مقدمه مباین و مخالف
بود مر موضوع او را ، و حد اکبر لابد در این مقدمه سالب محصور بود در شکل اول ، ۱۵
زیرا که در این شکل مقدمه صغری سالب نباشد ، و حال محمول نتیجه با موضوع وی
چون حال حد اکبر بود با حد اوسط . پس هرگاه که حد اکبر مسلوب بود از اوسط
واجب آید که محمول نتیجه مسلوب گردد از موضوع وی . و نتیجه این قیاس سالب ۱۸
بود . و مانده بود به خسیس ترین چیزی که در قیاس بود .
- و هم چنین هرگاه در قیاس مقدمه ای جزوی بود ، نتیجه وی جزوی آید ، زیرا
که حد اصغر این جا جزوی افتد ، زیرا که جز حد اصغر نباشد که جزوی بود ، و حال ۲۱
موضوع نتیجه با محمول وی چون حال اصغر بود با اوسط ، هرگاه که حد اصغر جزوی
بود نتیجه لابد جزوی آید .

چرا سوالب کلی و مطلق عامی

نبید چو موجب کلی به عکس با فرمان ؟

به عکس موجب جزوی چوراه و سامان بود

به عکس سالب جزوی چرا نبید سامان ؟

اما موجب کلی چنین گوئیم که چون عکس کنی جزوی باز آید ، کلی باز نیاید ،

زیرا که توان گفتن که : هرچه مردم است حیوان است ، و نتوان گفتن که : هرچه حیوان

است مردم است ، زیرا که این سخن دروغ باشد . و چون در یکک مادت منعکس نشود

و راست باز نیاید ، حکم نشاید کردن که او در جمله منعکس است ، زیرا که قضیه منعکس

آن بود که در همه مواد عکس پذیرد ، و چون معلوم شد که عکس وی کلی باز نیاید ، ما

چنین گوئیم که عکس وی همیشه در همه مواد جزوی باز آید .

مثال وی چون گوئیم : هرگاه که درست بود که هرچه (الف) بود ب بود ، درست

باشد که بعضی از ب (الف) بود . و برهان این معنی متقدمان منطقیان ، از اصحاب

ظاهر ، به عکس سالب کلی کرده اند ، بنا بر آنکه سالب کلی عکس پذیرد ، و در همه مواد

باز آید . و این نه چنین است . و درست گشته است که سالب کلی منعکس نشود مگر در

بعضی از مواد . و چون چنین برهان ، عکس موجب کلی به وی نشاید کردن ، بلکه طریق

تحقیق آن است که برهان وی بعرض کنیم ، و چنین گوئیم که : هرگاه که درست بود و

راست بود که هرچه (الف) بود ب بود ، درست باشد و راست که بعضی از ب (الف)

بود . و برهان وی آنکه آن بعض از (الف) که ب آن را فرض کنیم ، و نام وی (د)

کنیم . پس (د) چیزی بود که هم ب بود و هم او (الف) بود ، زیرا که او را بعضی از

(الف) فرض کردیم . پس (د) هم ب بود و هم (الف) ، بدین سبب یکی از بایان

(الف) بود ، و آن (د) است . پس معلوم گشت که هرگاه درست بود و راست بود

که هرچه (الف) بود ب بود ، درست و راست بود که بعضی از ب (الف) بود . و

این بیان محقق است .

و مثال این در مواد آن است که گوئیم: هرگاه که درست بود که هرچه مردم بود حیوان بود، درست بود که بعضی از حیوان مردم بود. و این مثال مادی را به فرض کردن حاجت نیاید، زیرا که خود ظاهر است. و اگر کسی را مراد افتد که فرض کند، تواند ۳ کردن.

و هم متقدمان این دعوی را به طریق خلف برهان کرده اند، و آن نیز درست است، زیرا که در خلف از دو (وجه) خطا افتد: یکی آنکه در خلف نقیض بکار باید داشت، ۶ و ایشان نقیض موجب جزوی و مطلق سالب کلی، سالب مطلق همی گیرند، و نقیض مطلق عام، مطلق نیاید، بلکه نقیض مطلق عام، دایم آید، چنین که مادر «کتاب بیان»^۱ کرده ایم، و در این شرح نیز یاد کنیم پس از این. دیگر خطا آن است که چون نقیض ۹ موجب جزوی سالب کلی گرفته اند، ایشان آن سالب کلی را عکس همی کنند، و یاد کردیم که سالب کلی در همه مواد منعکس نشود، چنانکه بیان وی در عقب این سخن یاد کنیم. اما سالب کلی و مطلق عام عکس نپذیرد به نزدیک محققان این صناعت. زیرا که توان گفت ۱۲ و راست بود که: هیچ فرس خسبنده نبود، اعنی در حال بیداری. و این مقدمه ای باشد مطلق عام (را) و راست بود، و عکس نپذیرد، و عکس وی دروغ بود، چنانکه گوئی: هیچ خسبنده فرس نبود. و از این مثال و مانند این چند مثال دیگر (که) معلم اول ۱۵ ارسطاطالیس آورده است و یاد کرده است، معلوم می شود که سالب کلی و مطلق عام عکس نپذیرد در همه مواد، بلکه از او مطلقات عکس پذیرد، و آن آن بود که موضوع موصوف بود و حکم کرده بر وی به محمول وی، مادام تا صفتی از صفتهای وی که شرط ۱۸ کرده باشند با وی به جای بود.

مثال این چنانکه گوئی: هرچه منتقل است متغیر بود، اعنی مادام تا صفت انتقال با وی است. پس در این نوع از مطلقات، سالب کلی عکس پذیرد و بس، و هیچ جای ۲۱ دیگر نپذیرد، چنانکه گوئیم: هیچ منتقل متغیر نبود. این مقدمه ای باشد سالب کلی را از

- این نوع از مطلقات و دروغ بود . و عکس وی هم چنین دروغ آید ، چنانکه گوییم : هیچ متغیر منتقل (نبود) . و شرط قضیه منعکس این است که ، چون اصل راست بود ، عکس راست آید ، و اگر اصل دروغ بود ، عکس نیز دروغ آید . پس قضیه منعکس است . ۳
- و ظاهریان منطقیان چنان حکم کنند که سالب کلی علی الاطلاق (همه) جای منعکس است . و از این مثال که ما یاد کردیم معلوم شد که این حکم ایشان خطاست . و ما در کتاب « بیان حق » این معانی را شرح تمامتر کرده ایم . ۶
- و اما بیان عکس این نوع از سالب کلی (که) یاد کردیم بر طریق متقدمان بود و اما طریق متأخران آن است که گوییم که : هر گه راست بود و درست بود که هیچ (الف) ب نبود ، راست بود و درست بود که هیچ ب (الف) نبود . و بیان این آن است که اگر از قول ما : (هیچ) ب (الف) نبود ، راست نیست ، نقیض وی راست بود ، اعنی موجب جزوی ، چنانکه گوییم : بعضی از ب (الف) بود . و آن بعض را فرض کنیم ج نام کنیم . پس ج چیزی بود که هم (الف) بود و هم ب . زیرا که در وی از هر دو طرف بود . پس الفی از الفات ب بود ، و آن ج بود که فرض کرده بودیم . و این سخن خلف بود و محال ، زیرا که ما را به اول معلوم بود و مفروض که هیچ (الف) ب نیست ، پس درست شد که چون هیچ (الف) ب نبود ، هیچ ب نیز (الف) نبود . ۱۵
- و سالب کلی ، در آن مادت که یاد کردیم پیش از این ، با این برهان عکس پذیرد . و بر این بیان قومی از ظاهریان منطقیان طعنی کرده اند ، و گفته اند که در این بیان قیاس خلف بکار داشته همی شود ، و تعلیم قیاس خلف هنوز پس از این خواهد بود . و از این طعن عذر خواسته و جواب داده قومی دیگر (که) گفتند که قیاس خلف در طبع انسانی و بدیهه عقل مجبول است (و) بی تعلیم مردم را به حاصل آید . و محققان چنین گفته اند که این جا استعمال قیاس خلف نیست به حقیقت . بل فرض است که کرده همی شود . و از آن فرض به بدیهه عقل این محال لازم همی آید . و در جمله ، این بیان خالی است از قوت ۲۱

قیاسی، و همه عکسها هم چنین بود در لزوم آنچه از ایشان لازم آید.

- و بیاید دانستن که عکس انواع مطلقات واجب نیست که مطلق نیست، بل رواست
 ۳ که ضروری آید، و رواست که مطلق آید. زیرا که ما چنین گوئیم که: هرچه حیوان است متحرك است به ارادت؛ این مقدمه به اطلاق بود، زیرا که حیوان را حرکت به ارادت به اطلاق است، نه ضروری. و باز عکس این مقدمه ضروری آید چنانکه گوئیم: بعضی
 ۶ یا هر متحرکی به ارادت حیوان است به ضرورت.
- و جزوی موجب و مطلق عکس وی بر این حکم آید. و اما موجب جزوی عکس پذیرد، و بیان و برهان وی بر طریق حقیقی بعرض بود، هم چنانکه آن موجب کلی. و مثال این چنان بود که گوئیم: هرگاه که راست بود و درست بود که بعضی از
 ۹ (الف) ب است، راست بود و درست که بعضی از ب (الف) است. برهان این آنکه فرض کنیم ان بعضی از (الف) که ب است و وی را (د) نام کنیم؛ آن (د) چیزی بود که هم از (الف) بود و هم از ب، و در وی از هر دو طرف بود. پس
 ۱۲ بدین سبب بعضی از ب (الف) بود، و آن (د) بود که فرض کرده باشیم، زیرا که گوئیم که (د) بعضی از الف است، و نیز ب است. پس بعضی از ب الف است، و آن (د) است. و مثال این از مواد چنان است که گوئیم: بعضی از مردم حیوان است.
 ۱۵ و این راست بود و درست، زیرا که کلی او خود راست بود، جزوی نیز راست بود. چنانکه گویی بعضی از حیوان مردم است.
- ۱۸ و چنین گوئیم که سالب جزوی عکس نپذیرد، زیرا که توان گفتن و راست باشد که: بعضی از مردم دبیر (نیست). و نتوان گفتن و راست نباشد اگر گویی: بعضی از دبیران مردم نیست. پس درست شد که سالب جزوی عکس نپذیرد. و اگر کسی این جاشک کند و گوید که: تو بد درست کردن این دعوی، اغنی آنکه سالب جزوی عکس نپذیرد
 ۲۱ برهان کلی نیاوردی، و مثال جزوی آوردی، و مثال جزوی که یافته شود، حکم عام نشاید کرد.

و یکی از فضیلات این روزگار از من این سؤال کرد و شک آورد ، و جواب داده شد ، و گفتیم و شک را حل کردم بدانکه گفتیم : دعوی ما آن است که سالب جزوی عکس نپذیرد ، و معنی این سخن آن است که سالب جزوی منعکس نشود در همه موارد ، زیرا که منعکس ، به نزدیک محققان منطقیان ، آن بود که در همه موارد عکس پذیرد ، و برهان کلی توان نمودن بر آنکه او منعکس (نشود) هر جا فرض کنی . و چون در یک مادّ منعکس نشود ، معلوم گشت که او در نفس خود منعکس نیست علی الاطلاق . و دعوی ما درست گشته باشد به این یک مثال ، زیرا که دعوی ما آنست که او در همه مواد منعکس نیست . و این بیان ظاهر است .

چرا همی همه الفاظ مفرد کلی ۹

ز پنج قسم نگیرد زیادت و نقصان؟

چو جنس و نوع و چو فصل و چو خاصه و چو عرض

جز این نیاید قسمی به امتحان و بیان ۱۲

یکی از انواع قسمت لفظ کلی بدین پنجگانه آن است که گوئیم : هر لفظی مفرد کلی یا ذاتی بود یا عرضی . و ذاتی از دو گونه بود یکی آنکه دلالت کند بر ماهیت چیز و در جواب ما هو افتد ، اعنی در جواب آنکه از حقیقت و «چه چیزی» پرسند . و دیگر قسم در جواب (کدامی) چیز افتد . امّا آنکه در جواب ماهیت چیز افتد ، آن نیز بر دو قسم بود : یک قسم در جواب ماهیت چیزها (ی) بسیار مختلف صورت افتد ، چنانکه چون پرسند که مردم و فرس و حمار و ثور چه اند؟ جواب آن بود که حیوان اند و این لفظ جنس بود . دیگر قسم در جواب ماهیت چیزهای مختلف به عدد افتد چنانکه چون پرسند که زید و عمرو و دیگر چه اند؟ جواب آن بود که مردم اند ، و این لفظ نوع بود . و چون پرسند که مردم کدام حیوان است؟ جواب آن بود که حیوان ناطق است . و این قسم را از ذاتی جواب ایّ شیء گویند ، و فصل خوانند . پس لفظ ذاتی بدین سه قسم شود : جنس و نوع و فصل .

اما عرضی باز به دو قسم شود: یکی از او عرض لازم بود و خاص، و آن را خاصه خوانند، چون سیاهی حبشی و سپیدی برف. و دیگر عرض، نه لازم بود و نه خاص، و آن را عرض عام خوانند، و آن چون حرکت و سکون بود و برخاستن و نشستن و ۳ خفتن و الوان مختلف بود که در انواع بسیار افتد، و به یک نوع مخصوص نبود و نیز لازم بود.

- ۶ و دیگر نوع از قسمت نوع کلی به این پنجگانه آن است که گویند: هر لفظی مفرد یا بر یکی افتد یا بر بسیاری افتد. و آنکه بر یکی افتد (نام وی) جزوی بود که بر شخصی جزوی افتد از اشخاص. و آنکه بر بسیاری افتد یا بر بسیاریان افتد که نوع مختلف باشند، یا بر بسیاریانی که به عدد مختلف باشند. و آنکه به نوع مختلف باشند به دو قسم شود: یا ذاتی ۹ بود یا عرضی. و ذاتی به دو قسم شود: یکی در جواب ماهو افتد، و آن جنس بود؛ و دیگر در جواب ایّ شیء هو افتد، و آن فصل بود. و اما عرضی خود عرض عام بود. و باز آنچه بر بسیاریانی افتد که به عدد مختلف باشند، یکی در جواب ماهو افتد، و آن نوع ۱۲ بود، و دیگر در جواب ایّ شیء هو افتد، و آن خاصه بود.

- و لفظ کلی را به این قسمت پنجگانه بر چند وجه نتوان کردن جز این دو وجه که یاد کردیم. لکن به هر وجه که قسمت کنی به این پنجگانه نوع یکی بیرون بود و دیگر ۱۰ فایت شود.

- و نوع در حقیقت خود دو است: یکی نوع مضاف، چون حیوان که از یک وجه نوع بود، و از دیگر وجه جنس، زیرا که حیوان را چون به مردم قیاس کنی جنس وی ۱۸ بود، و باز چون به جسم قیاس کنی نوع وی بود. و این را نوع مضاف خوانند، یعنی اضافی. و دیگر را نوع ملاصق خوانند، و نوع الانواع نیز خوانند. و آن چون لفظ انسان بود که او لفظ باز پسین بود، و جز بر اشخاص مختلف به عدد نیفتد. و در زیر وی ۲۱ کلی نبود که او نوع باشد.

پس بر هر وجهی که قسمت کنند لفظ کلی را به این پنجگانه، یکی از این دو نوع

بیش بیرون نیاید از قسمت . پس از این جا واجب نیاید که این الفاظ پنجگانه مشتمل باشد بر جماعه معانی که لفظ کلی به آن یکی منتقسم شود . و در این باب تعسر و لجاج نشاید کردن و گفتن که معانی لفظ کلی به جمله همه این پنجگانه اند . و باید که بدان که تعسر و لجاج کردن این جا از بهر اشتراك دو چیز مختلف را (افتاده است) در یک اسم و آن اسم نوع است (که) بر دو قسم متباین همی افتد ، یکی اضافی چون حیوان ، و دیگر ملاصق چون انسان . بل واجب آن است که گوئیم که این پنجگانه هرگاه حاصل شوند به قسمت ، میان ایشان به مناسبت ، امری دیگر پیدا آید ، و آن اعتبار حاصل خاص تراست به عام تر ، تا آنچه خاص تر بود نوع گردد مر آن را که عام تر بود .

چرا مقوله ده آمد نه بیش از این و نه کم

چه علت است مر این را به قسمت و برهان؟

اگر ممکن گردد بیان کردن به نظری منطقی که هریک از این مقولات دهگانه بر آنچه همی افتد ودلالت کند ، افتادن ودلالت وی بر سبیل جنس است ، نه بر سبیل اسم مشکل و اسم متفق بنام و بس ، و نه بر سبیل حمل لوازم بر ملزومات ، تانیز ممکن گرددی بیان کردن به قسمت لفظ موجود (به) این دهگانه ، که خارج این دهگانه جنس دیگر نیست ، درست باشدی ، و قول جزم نشایدی گفتن که مقولات جمله این دهگانه اند . لکن این نوع را از تحقیق نظر کسی از منطقیان نگار نداشته است ، و به این مشغول نشده است ، از بهر دو معنی : یکی از تعسر و دشواری این طریق ، و دیگر دانسته اند که این مطلب چنین که همی جویند بیرون نیاید ، و واجب نیست قول جزم به عشریت این مقولات .

و اما بر سبیل دیگر جز از این دو (وجه) که یاد کرده ایم ، ممکن است بیان کردن به عشریت این مقولات . و یکی از طریقها که بکار دارند این است که گویند : شک نیست در آنکه جوهر یکی از مقولات است . پس هرگاه که نه گانه عرض پیدا کرده شود ، لازم آید که مقولات ده باشد . پس گویند : عرض یا در نفس جوهر و موضوع خود مستقر و ثابت

بود ، و به هیچ چیز از بیرون حاجت نیاید در پیدا کردن استقرار و ثبات وی . و این سه قسم بود : یکی کیفیت ، و دیگر کمیت ، و سدیگر وضع . و دیگر قسم از عرض آن بود که از خارج موضوع بر وی درآید و از وی هیچ مشارکتی نبود ، و آن نیز بر سه قسم ^۳ بود : یکی مَتّی^۱ ، و دیگر اَیْن ، و سدیگر ملکه . و باز قسم دیگر از عرض آن بود که میان موضوع و چیزی از خارج وی به مشارکت بود ، و این نیز سه قسم بود : یکی اضافت ، و دیگر فعل ، و سدیگر انفعال . و این جمله ده باشد با جوهر به یکجای . و مأخذ این طریق بوجه تقریب است .

و اما آنکه خارج این مقولات موجودات دیگر هستند که زیر اینها نیفتند ، خود چیزی است که منکر نتوان شد آن را کسی از منطقیان و (از) ان جمله یکی نقطه است (و) ^۹ وحدت و چیزهای دیگر نیز هست جز از این :

و چون چنین بود ، به جزم شاید گفتن که مقولات جز این دهگانه نیست ، و همه

موجودات در زیر اینها اند . ^{۱۲}

و قومی این اعتراض را جواب داده اند ، و گفته اند که : وجود این چیزها ، اعنی

نقطه و وحدت و آنچه مانند این چیزهاست که خارج مقولات اند ، قدح و عیب نکنند

اندر دهگانه مقولات . قدح و عیب آنگاه بود که این چیزها که خارج مقولات اند ، ^{۱۵}

جنس باشند یا به محل جنس . و این را مثلی آورده اند ، و گفته اند که : اگر کسی گوید

شهرها جز ده نیست ، پس جایی قومی یابند بیابانی که ایشان شهری نباشند ، و زیستن

ایشان چنان شهریان (بود) ، این معنی قدح و عیب نکند در دهگانه شهرها . و سخن در این ^{۱۸}

باب بسیار است . و لکن متعلم را اندر این آموختن بس فایده نبود .

شرایط دو نقیض از چه معنی آید هشت ؟

^{۲۱} چو اعتبار کنی شرطها یکان به یکان

نقیضان دو قضیه مقابل باشند به ایجاب و سلب ، چنانکه از ذات آن مقابل واجب

آید که یکی همواره صادق بود و یکی کاذب . و شرط این دو نقیض چون اعتبار کنی هشت

باشد و بس .

یکی آنکه موضوع ایشان یک چیز بود و مشترك نبود، چنانکه گویی: هرچه مردم

۳ است حیوان است، یعنی حیوان و مردم مطلق و بس، گویی در مقابل این سخن:

نه هر مردی نه حیوان است، تا یکی صادق بود و یکی کاذب. و اگر موضوع نیز مشترك

باشد، و لکن مقصود در هر دو قضیه یکی بود، روا بود و راست بود، چنانکه گویی:

۶ هرچه سگ است، و به «سگ» اینجا یک طبیعت خواهی و بس، چون سگ و دده

یا سگ آبی. و اگر مقصود در این دو قضیه به سگ دو طبیعت بود هر دو قول راست

بود و متناقضان نباشند.

۹ و دوم شرط (آنکه): محمول هر دو قضیه یکی بود و مشترك نبود، چنانکه

لفظ «حیوان است» در آن دو قضیه موجب ایجاب (کند)، و همان (را) به عینه سالب

(سلب) کند.

۱۲ و چهارم آنکه موجب ایجاب (و) سالب (سلب کند) هر دو در یک زمان بعینه باشد.

و پنجم آنکه موجب ایجاب کند و سالب سلب کند هر دو در یک جزو باشد،

چنانکه گویی: سقراط سپید هست، و سقراط سپید نیست، و به «سپیدی» سپیدی

۱۵ پوست وی خواهیم، تا متناقض باشد، و یکی راست بود و دیگر دروغ. و اگر در یک

قول به سپیدی سپیدی پوست و به دیگر سپیدی موی (خواهی)، روا بود که یکی سپید بود و دیگر

نبود، و هر دو قول راست، و نقیض یک دیگر نبوند.

۱۸ و ششم آنکه آن موجب ایجاب کند و سالب سلب کند در یک جهت باشد از

وجود یکی به قوه نبود و دیگری به فعل زیرا که اگر چنین باشد هر دو راست و نقیض

یک دیگر نبوند، چنانکه گویی: صبی، یعنی کودک، خردنحوی است، و باز گویی کودک خرد

۲۱ نحوی نیست و (به) نخستین قول، آن خواهی که او به قوه نحوی است، اعنی امکان آن

دارد که نحو آموزد، و دیگر قول، آن خواهی که وی نحوی نیست به فعل و (اورا) حاصل

شود در وقتی:

- و هفتم آنکه موجب ایجاب کند و سالب کند بر یک نحو باشد ، و به یک اضافه
 به چیزی دیگر ، چنانکه گویی : ده ضعف است ، اعنی مر پنج را ، و باز گویی : ده
 ضعف نیست ، یعنی عدد دیگر را . زیرا که چون چنین باشد ، هر دو قول راست باشد ، ۳
 و نقیض یک دیگر نبوند .
- و هشتم آنکه یک قضیه کلی بود و دیگر جزوی ، اگر اقاویل محصوره باشد ،
 چنانکه در یکی سور کلی بود ، یعنی لفظ « کل » ، و دیگر سور جزوی بود ، مثال این ۶
 چنانکه گویی : هر چه نه مردم است حیوان است ، تا به لفظ « هر چه » قضیه کلی گشته باشد ،
 و در دیگر قضیه باز گویی . نه هر مردمی حیوان است ، تا به لفظ « نه هر » قضیه جزوی
 گشته باشد . زیرا که اگر چنین نبود ، روا بود که در یکی از مواد چنان افتد که این ، ۹
 هر دو قضیه راست باشد یا دروغ باشد . و اگر هر دو کلی باشد ، یا هر دو جزوی (باشد) ،
 مثال آنکه هر دو دروغ (باشد) در ماده ممکن افتد ، چنانکه گویی : هر چه مردم است
 دبیر است به امکان ، و باز گویی : هیچ مردم دبیر نیست به امکان . و این هر دو قول ۱۲
 دروغ آید ، و نقیض یک دیگر نیستند . و این هر دو را متضادان خوانند . مثال آنکه
 هر دو راست باشند هم در این ماده افتد ، چون هر دو قضیه جزوی باشند ، مثال این
 چنانکه گویی : بعضی از مردم دبیر است به امکان ، و باز گویی : بعضی از مردم دبیر نیست ۱۵
 به امکان . و این هر دو را الداخلتان تحت التضاد خوانند .
- این شرایط از هر آن هشت است که هر دو قضیه (که) نقیض یک دیگر اند ایشان دو
 قضیه باشند مختلف در کیفیت و کمیت ، و موضوع ایشان یکی باشد در معنی و در جهت ۱۸
 و در اضافت . و سلب (سالب) و ایجاب موجب مرایشان را در یک زمان بعینه بود . و چون چنین
 باشد ، ظاهر است که این شرایط هشت باشد : اول اختلاف این دو قضیه ، دوم آنکه اختلاف
 در کمیت باشد ، سیم اختلاف در کیفیت ، چهارم آنکه موضوع ایشان یکی باشد ، ۲۱
 پنجم آنکه موضوع در معنی یکی باشد ، ششم آنکه موضوع در جهت یکی باشد ، هفتم
 آنکه در اضافت یکی باشد ، هشتم آنکه در یک زمان باشد ، اعنی آنکه ایجاب و سلب

در یک زمان بعینه بود .

نقیض مطلق عامی چرا بود دایم ؟

چه راستی و دروغ آید اندراین و در آن ؟

۳

نخست باید که (معنی) قضیهٔ مطلق به اطلاق عام و به اطلاق خاص ، که آن را وجودی گویند ، و غیر آن از انواع مطلق (را) یاد کنیم ، تا چون جواب بیت گفته شود متعلم را معلوم گردد .

۶

و بیاید دانستن که «مطلق» ، بر رأی ارسطاطالیس و شاگردان وی ثاوفرسطیس و ثامسطیوس ، آن بود که در وی لفظ جهت هیچ یاد نکنند ، اعنی لفظ ضرورت و امکان و امتناع ، بلکه لفظی را به اطلاق عام یاد کنند بی هیچ جهت و شرط ، چنانکه گویند : هر چه ب است (الف) است ، و نگویند : هر چه ب است (الف نیست) به ضرورت یا به امکان . و هم چنانکه گویند : هیچ ب (الف) نیست ، و نگویند : به امتناع هیچ ب (الف) نیست ، یا ممتنع است که هیچ ب (الف) بود .

۱۲

پس این قضیه را «مطلق عام» گویند ، زیرا که عام بود مر همه قضایا (ی) دیگر را که به ضرورت و امکان باشد ، و همه در زیر وی آیند ، زیرا که چون گوی : هر چه مردم است حیوان است ؛ این قضیه به لفظ مطلق باشد ، و باز جملهٔ این مطلق عام باشد که ما در ذکر وی یم . و چون به حقیقت نگاه کنی ، این قضیه در نفس خود ضروری است ، زیرا که حیوانی ، مردم را چیزی ضروری است . ولیکن چون در قضیه ما به لفظ ضرورت یاد نکرده ایم (گوییم) که این قضیه هم مطلق است . و هم چنین اگر گوییم : بعضی مردم دبیر است و به این لفظ چیزی دیگر بگوییم ، این قضیه هم مطلق است . ولیکن چون به حقیقت نگاه کنیم ، او در نفس خود ممکن است ، زیرا که دبیری ، مردم را چیزی امکانی است . ولیکن چون ما در قضیه لفظ امکان یاد نکردیم ، گوییم که این قضیه هم مطلق است ، و در زیر مطلق عام افتد ، اعنی در زیر چنان لفظی که گوییم : هر چه ب است (الف) است ، بی هیچ لفظ دیگر . و این رأی ارسطاطالیس و شاگردان

۲۱

وی در مطلق ، و این را مطلق عام خوانند .

- و باز بر رأی اسکندر افرو دیسی و جماعتی از محصلان متأخران ، مطلق آن بود که
 اندر وی یکی از دونوع از ضرورت یاد نکنند . و آن دو نوع یکی آن است که گویی : ۳
 ایزد تعالی حی است به ضرورت ، یعنی همیشه حی است لم یزل و لایزال . و دیگر چنانکه
 گویی : مردم حیوان است به ضرورت ، یعنی مادام تا ذاتش موجود است ، نه همیشه و
 نه لم یزل و لایزال ، چنانکه آن پیشین بود . و این دونوع از ضرورت است که هر گاهی
 یکی از اینها در قضیه (ای) افتد ، چنانکه در وی یاد کنی لفظ « ضرورت » و اگر نیز یاد کنی ،
 و قضیه از این ماده باشد ، به نزدیک این متأخران که یاد کردیم ، این قضیه هم از جمله
 مطابقات نباشد ، خواهی لفظ « ضرورت » یاد کن ، خواهی یاد مکن . ۹
 و بعد از این چهار نوع دیگر ضروری است . یکی آنکه گویی : هر چیزی که سپید
 است مفرق است مبر بصرا به ضرورت ، یعنی مادام تا صفت سپیدی با وی است ،
 نه مادام تا ذاتش موجود است . دیگر چنانکه گویی : قمر منکسف شود به ضرورت ، ۱۲
 یعنی نه همیشه ، و یا مادام تا ذاتش موجود است ، بلکه در وقتی از اوقات ؛ و آن وقت
 نیز معین باشد ، یعنی آنکه که قمر مقابله آفتاب بود و عرض نباشد او را و در یکی از دو
 عقده باشد ، چنانکه اسباب کسوف . و سدیگر چنانکه گویی : هر حیوانی نفس (زند) ۱۵
 به ضرورت ، یعنی نه همیشه تا ذاتش موجود است ، بل در وقتی از اوقات ، و لکن
 آن وقت معین نبود ، بل هر وقتی که باشد شاید و چهارم چنانکه گویی : زید رونده است
 به ضرورت ، یعنی مادام تا رونده است . ۱۸
 پس هر قضیه که یکی از این چهار گانه بود و محمول وی از اینها بود که یاد کردیم ،
 و آن گاه در وی لفظ « ضروری » یاد نکنی ، بلکه محمول وی را بر موضوع وی به اطلاق
 حمل کنی ، چنانکه گویی مثلاً : هر چه سپید است مفرق بصراست ، و نگویی : به ضرورت ، ۲۱
 یا مادام تا سپید است ، و صفت سپیدی دارد ، بلکه به اطلاق یاد کنیم .
 و هم چنین در این سه نوع دیگر که یاد کردیم ، هر گاه که قضیه را به اطلاق

یاد کنیم و لفظ «ضرورت» در وی یاد نکنیم^۱، و نه هیچ شرط دیگر، آن قضیه (را) به نزدیک آن قوم متأخران و به نزدیک سکندر که فاضل متأخران است، مطلق خوانند. و این مطلق را مطلق وجودی گویند.

۲

پس چون این شرح یاد کرده شد در معنی مطلق عام و مطلق وجودی، معلوم گشت هر یکی که کدام است؟ و بر رأی کی است؟ ما در جواب بیت چنین گوئیم که نقیض مطلق عام، اعنی آنکه بر رأی ارسطاطالیس و شاگردان وی است قضیه ای باشد که محمول وی مر موضوع وی را دایم الحمل بود، از بهر آنکه هرگاه که ما گوئیم که: هر چه ب است (الف) است به اطلاق عام، و در وی هیچ لفظ جهت یاد نکنیم، نه ضرورت و نه امکان و نه غیر آن، این قضیه شامل و جامع بود مرهمه قضایا را از ذوات الجهة و غیر آن. و همه در زیر وی افتد. پس اگر نقیض سالب جزوی بیاریم و یاد کنیم و گوئیم: نه هر ب (الف) است، هم چنان به اطلاق عام که در موجه کلی یاد کرده بودیم، این قضیه نیز هم چنان شامل و جامع بود مرهمه انواع قضایا را از ذوات الجهة و غیر آن، تا روا بود که بر یکی از اینها افتد و راست بود، با موجه کلی هر دو به یک جای، تا چنان باشد که هم آن موجه کلی راست بود و هم این سالبه جزوی، و چون چنین باشد. هر دو قضیه راست باشند و نقیض یکدیگر نباشند. پس اگر خواهیم این سالبه جزوی نقیض آن موجه کلی مطلق عام گردد، به حقیقت باید چنین گوئیم که: بعضی از ب دایماً و همیشه (الف) نیست، یا گوئیم: دایماً نه هر ب (الف) است. یا یکی از این دو قضیه راست بود و یکی دروغ، زیرا که هرگاه موجه کلی مثلاً راست، یعنی آنکه چون گوئیم: هر ب (الف) است. و او مثلاً به آن معنی افتد (که هر الفی) از الفات ب (است درست) و راست باشد. پس اگر نقیض وی سالب جزوی به اطلاق یاد کنیم، گوئیم: بعضی از ب (الف) نیست، ندانیم که این نقیض از ب در کدام وقت (الف) نیست، و ما را همی باید که هم در آن وقت که موجب کلی راست بود و در وی هر ب (الف) بود، هم در آن وقت بعینه (الف) را از ب سلب کنیم، تا این سالبه جزوی دروغ باشد و نقیض

۲۱

۱۸

۱۵

آن موجب کلی را که راست است باشد ، و ما این وقت را نشناسیم ، پس حیل ما این جا
آن است که سالبه جزوی را لفظ دایم و همیشه یاد کنیم ، تا چون (الف) را از این ب در همه
اوقات سلب کرده باشیم از آن به یک وقت که ما را همی باید نیز هم سلب کرده شده
بود ، و آن آن وقت است که موجب کلتی در وی راست بوده بود . و چون نه چنین بود
به حقیقت این سالبه جزوی دروغ باشد ، و نقیض آن موجب کلی راست بود .

و سخن اندر نقایض انواع مطلقات و ذوات الجمله سخت باریک و دشوار است . و
جز منطقی محقق را مفهوم نشود . و ما در کتاب « بیان الحق » این معنی را به شرح تمام و بیان
به فهم نزدیک به تحقیق یاد کرده ایم . هر که خواهد آن (را) مطالعه باید کردن ، تا تمامی
نقایض انواع مطلقات و انواع ذوات الجمله (را) بداند .

چه چیز منطق و موضوع وی به حد و به رسم

به علم نسبت او ؟ یا به آلت و میزان ؟

اما رسم صناعت منطق و حدوی نیز آن حدی که به حد شرح الاسم بود ، نه
حد به حسب تبیین الذات ، آن است که گوئیم که صناعت منطق صناعتی است که در وی
آموخته شود که چگونه کسب باید کرد اعتقادی مجهول از اعتقادی معلوم .

ما نیز گوئیم که منطق صناعتی است که نگاه دارد ذهن و خاطر مردم را در کسب
کردن چیزی مجهول ، از چیزی معلوم ، چون انتقال خواهد کرد از چیزی مجهول به چیزی
معلوم ، و بیاموزد که این انتقال چگونه باید کرد .

و گوئیم که منطق صناعتی است که فرق کند میان حق و باطل ، چه در رأی و چه
در افعال ، و میان راست و دروغ در اقوال علمی .

و اما ماهیت موضوع وی و آن وی نیز آن است که گوئیم : موجودات بر دو

قسم اند ، یکی موجود در اعیان ، و دیگر موجود در اذهان . و خود را ، به حسب ذات
خویش و از آن روی که او خود موجود است ، اعتباری است جداگانه ، بر حسب
آنکه در اعیان باشد اعتباری است دیگر ، و به حسب آنکه در اذهان باشد اعتباری

است سدیگر .

اما اعتبار به حسب ذات وی علی حده ، آن است که موجود از آن روی که ماهیت
وی است ذاتی است علی حده و بس ، و هیچ چیز دیگر نیست . مثلاً حیوان از آن روی
که حیوان است حیوانی است مجرد و بس ، و مفهوم لفظ وی جز حیوانی ، چیزی دیگر
نیست . و اما از آن روی که او حیوان است در اعیان ، یعنی یکی است در اعیان موجودات ،
وی را اعتباری دیگر است ، و آن آن است که شخصی است حیوان معین و به وی اشارت
حسی است و آنچه بدین مانند از احوال محسوس و مشارالیه .

و اما باز اعتبار وی به حسب آنکه در اذهان باشد ، آن است که اعتبار کنند و نظر
کنند در اعراض و لواحق وی در این وقت در ذهن مردم باشد ، و آن لواحق و اعراض
چون کلی و جزوی و ذاتی و عرضی و علتی و معلولی و قوی و فعلی است ، و آنچه بدین
ماند ، زیرا که چون مردم در معنی حیوانی نظر کنند و تأمل کند ، وی را چنان یابد که
بر بسیاریان همی افتد به یک معنی که همه در وی در آن معنی برابر باشند به سویت ، و
اگرچه مختلف باشند به صورت . مثلاً چنانکه مردم و فرس و جمل و طیر و سبع همه در
معنی حیوانی برابرند . اعنی ، هریک از ایشان جسمی است متحرک به ارادت به حرکات
مختلف . و این (مفهوم) معنی حیوانی است ، و ایشان همه در این مفهوم برابر و متساوی اند .
از این جا حکم کند ذهن مردم و اختراع کند معنی کلی ، و گوید که حیوان معنی (ای) است
که بر بسیاریان مختلف صورت افتد ، یک معنی برابر . و این معنی جنسیت باشد . و این
جنسیت ذهن مردم اختراع کند . و ما به لفظ « ذهن » این جا نفس ناطقه خواهیم همی .
پس این عوارض و لواحق که موجود را باشد ، اعنی کلی و جزوی و ذاتی و عرضی و علتی
و معلولی ، در آن وقت که وی در نفس مردم باشد و نفس مردم احوال او را اعتبار
همی کند ، این عوارض بعینها موضوع علم منطق بود . و ماهیت منطق باز تصرف کردن
است و نظر کردن در این عوارض .

پس رسم موضوع علم منطق آن است که گویم : موضوع علم منطق عوارض

- موجودات است در آن وقت که در نفس و ذهن مردم باشد . و قول ما « عوارض موجودات » چون جنس است در رسم کردن موضوع علم منطق ، و قول ما « آنگاه که در نفس و ذهن و تصور مردم بود » چون فصل است که جدا (کند) هر موضوع علم منطق را از دیگر چیزها ، اعنی جدا کند مر این عوارض را که یاد کردیم که در نفس مردم بود ، از دیگر انواع عوارض که در نفس مردم باشد . این است جمله رسم وحد صناعت منطق و آن موضوع وی ، و شرح ماهیت علم منطق که خود چه چیز است ؟
- ۶ و اما آنکه صناعت منطق صناعتی است علمی یا آلتی است مرتحصیل صناعت علمی را ، این معنی مطلبی است علمی ؛ به حسب دو اعتبار مختلف دو چیز گردد . اما از آن روی که اعتبار علم مطلق را کنی ، اعنی آنچه علم منطق در نفس خود صورت معلوم است که نفس آن را از وی انتزاع کند در خود تصور کند ، از این روی منطق جزوی از علم باشد ، زیرا که وی هم صورت معلولی است در نفس عالم انتزاع کرده از معلوم . و باز آن که اعتبار از آن روی کنی که علم منطق در نفس خود مقصود و مطلوب نیست ، بلکه قصاری و غایت وی آن است که او را بدست آرند ، تا به وی اقتناص کنند مجهولی را از معلومی ، و او را بکار دارند در کسب کردن صناعات علمی دیگر ، از این روی او جزوی از علوم است ، بلکه وی آلت علوم نظری است . بر این هر دو وجه حمل شاید کردن او را ، و هر کدام گیری صواب باشد .

مقدمات معدّ نتیجه یا علل اند

- ۱۸ به گاه تألیف اندر خواطر و اذهان
- اگر معدّ و معین اند نفس را نه علل
- چه چیز علل جز این معدّ و این اعوان ؟
- ۲۱ و گر به خود علل اند و نتیجه معلول است
- چه حاجت است بدین اقتران و (مقترنان) ؟
- و گر به صورت این اقتران شوند و علل
- ۲۴ چه چیز آنکه کند نفس را معدّ و (معان) ؟

- سخن در شرح این بیتها وجواب آن مرکب است از دو علم : یکی علم منطق ، و دیگر علم نفس . و بیايد دانستن که همه چیزهای بودنی آنچه بوداست و آنچه می باشد و آنچه خواهد بود ، همه در عالم غیب مصوّر است ، و معلوم به نزد ایزد تعالی و به نزدیک عقول فعال ، و ما به « واهب صور » هر جا یاد کنیم این همه را خواهیم ، و هم چنین به نزدیک عقول و نفوس .
- عقول بشری در جبلت آفرینش وی آن است که می باید که هر چه بودنی باشد انسان را نیز معلوم باشد ، و به نزدیک ایشان معقول و متصوّر گردد . ولکن از جهت استعمال و انغماس نفوس بشری در امور طبیعیات و علایق آن ، از ادراک و آگاه بودن معانی و خبرهای بودنی که در غیب است بازمانده است . پس هر گاه که این نفوس را فرصتی و رهایی باشد ، در وقتی از اوقات و در آنی از آنات ، از علایق محسوسات و طبیعیات ، در آن وقت یا در آن « آن » به عالم غیب پیوند به عقول فعال ، و آنچه در عقول فعال است در وی متصوّر و متنقش شود ، و آن را به جمله مطالعه کند ، و حقایق چیزها از آن جا بداند . و هم چنین از جهت معلومات سابق که وی را باشد ، بر مجهولات واقف شود ، از جهت مطابقت آنچه در عالم غیب باشد ، و به نزدیک عقول فعال باشد .
- و چون این مقدمه دانسته آمد ، باید تأمل و تفکر کردن مردم در چیزها که معلوم باشد ، و تصرف کردن وی اندر آن تا از آن جا چیزی را که نشناخته باشد (حاصل آید) ، و این فعل از وی طلب کردن حد اوسط است از قیاس ، تا به حد اوسط به آنچه مطلوب است برسد . پس هر گاه که حد اوسط در ذهن و خاطر مردم حاصل شد و بدست آمد ، چون از وی مقدمه سازد ، و هر دو مقدمه را با هم اقتران افتد بر صورتی و تألیفی که قیاس منتج و مفید در حال و در آن ، چون این دو مقدمه دما دم یکدیگر به نفس مردم اندر آیند بر صورت اقتران قیاسی ، در آن لحظت و (آن) نفس مردم به عالم غیب پیوند .
- زیرا که این مقدمات و اقتران قیاسی معدّات و معینات اند مر نفس را در اتصال به عالم غیب و مطالعت آنچه در عقول فعال است . و هم چنین این مقدمات دور کننده اند مر

نفس را از علایق آن محسوسات و جمله طبیعیات. پس چون نفس مردم به اعداد و اعانت
مقدمات بر صورت اقتران قیاسی شایسته گردد مر پیوسته گشتن به عالم غیب، هم در آن
لحظه و (آن) متصل گردد به عقول فعال و عالم غیب، و آن چیز که در آن عالم است
در وی منتقش شود. و از آن جا صورت مطلوب وی اورا حاصل آید. و این معنی را
محققان و متقدمان «صورت بخشیدنی» خوانند از واهب صور مر نفوس بشری را، به واسطه
حد اوسط و صورت اقتران قیاسی.

پس حق آن است و جواب بیتها آن است که مقدمات همه معدّ و معین اند مر حاصل
شدن نتیجه را، و علت حاصل شدن نتیجه و مفید وی واهب صور است، و حصول
نتیجه از عالم غیب است، و لکن به واسطه مقدمات و اقتران قیاسی، و به اعداد او
مر نفس را، و بدور کردن این مقدمات مر نفس را از محسوسات و متخیلات تا به خویشتن
باز افتد و متصور کردن معقولات از این جا نتیجه معلوم گردد.

نخست منطق بود است یا علوم نظر؟

کاین هم چو میزان وان هم چو مال و سود و زیان
اگر نخست ترازو نهی، که بود به کار
چو مال و مایه نبود این سخن بود هذیان
وگر نخست علوم نظر نهی و از او

گرفته منطق، گفتند این چنین، نه چنان
پس ار چنین شمیری آن علوم را به چه چیز

درست گردد بی آلت و بیان و ضمان
حق آن است که صناعت علم منطق را استنباط کرده اند از علوم نظری. و
ارسطاطالیس به این اعتراف دارد، و در مقام سوفسطائیان این معنی یاد کرده است،
و اشارت به آن کرده است که وی صناعت علم منطق را بعضی از آن میراث یافته است
از (متقدمان) و بعضی خود استنباط کرده است. و چنین گفته است که ما در همه اجزای

علم منطق در هریکی از آن چیزی میراث یافتیم از متقدمان ، مگر در صناعت مقامت سوفسطائیان ، که در این صناعت چیزی میراث نیافتیم که آن را قدری باشد ، و این یک صنعت را به کلیت و جمله ما استنباط کردیم . پس اگر در این یک فن از فنون علم منطق تقصیری افتاده باشد ، باید که ما را بدان معذور دارند ، که ما استنباط این به جمله بر رأی نظر خود کردیم ، روا بود که بدین معنی تقصیری در او افتاده باشد .

و خواجه رئیس ابوعلی سینا ، قدس الله (وجهه) العزیز ، این معنی را در کتاب شفا یاد کرده است ، و بر بزرگی و جلالت و قدر معلم اول ارسطاطالیس ثنا کرده است . و چنین گفته است که بنگرید تا آنچه این عظیم همی گوید ، و تأمل کنید مرقول او را در این معنی ، و نگاه کنید تا در این هزار و سی صد و سی اند سال که میان ما و آن وی است ، هیچ کسی آمد که (تو) انستن گفتن که راست گفته است معلم اول این معنی و این تقصیر که همی گوید در فلان موضع کرده است ، هیچ کس قوه و طبقه آن نبوده است که این توانستی گفتن ، بل خود آنچه گفته است و کرده است تمام است ، و در آن هیچ تقصیر نیست . و او این سخن به طریق اعتراف کردن یاد کرده است به عجزی که در قوه بشری هست در نظر و در دراک به حقایق اشیا .

پس حق آن است که صناعت منطق را استنباط کرده اند بعضی (را) ارسطاطالیس ، و بعضی از متقدمان دیگر از علوم نظری ، چنانکه برهان را از هندسه و ریاضیات استنباط کرده اند ، و هم چنین جدل را استنباط کرده اند از محاورات و معلومات مردمان ، و هم چنین خطابت را استنباط کرده اند از وعظ مردمان مر یک دیگر را .

و ببايد دانستن که این علوم نظری که اجزای علم منطق در وی بکار داشته اند متقدمان ، روا بود که این علوم را دریافته باشند و تصحیح کرده بوند ، و حقایق وی بشناخته باشند ، آن کسانی که اول استنباط کرده باشند بی استعمال صناعت منطق اندر وی ، و بی حاجتی به آن ، بلکه خود حق این است ، زیرا که همه علمها و صناعات را چون استنباط کرده اند ، هریکی (از آن را مستنبطی) که ابتدای آن علم یا صناعات از وی بود ، و این

- استنباط به طریق حدس باید که بوده باشد . ومعنی حدس آن است که نفس (مردم در مرتبت) خود چنان افتاده باشد که به حد اوسط ناگاه باز خورد ، بی آنکه تفکر کند و حد اوسط را طلب کند و به طلب بدست آرد . بلکه خود چنان باشد که در هرچه ۳
 او را باید (و در عینیت) افتد حد اوسط بدو باز خورد و پیش وی همی آرد . و هرکجا حد اوسط حاصل گشت ، اقتران قیاسی و حصول نتیجه در آن لحظه به آن متابع باشند .
 و این معنی ، اعنی حدس قدسی و ذکی شبیه وحی و الهام است که مرنفوس انبیا و حکمای ۶
 بزرگ و اولیا و اصحاب کرامات را افتد . و بدین طریق از غایت خبر دهند . پس علوم نظری و منطق که آلت وی است . و هم چنین همه صناعات دیگر به قوه حدس قدسی حاصل آمده و بوجود آمده است . ۹
 و ببايد دانستن که هرگاه که این علوم و صناعات را انقراض و اندراس افتد در دهور طوال ، به سبب حوادث کبار عظام شبیه طوفانات و اجتماع کواکب بر انتحال که اقتضای خرابی کلی کند ، چنان که مثلاً از نسل و حرث چیزی نماند ، یا اگر ماند ۱۲
 سخت اندک بود . بعد از آن رواست و حق است که کسی دیگر پیدا آید ، و علوم نظری را و منطق را و دیگر صناعات را از وی ابتدا باشد به این طریق حدس قدسی و پیوستن به عقول فعال و اتصال فیض و اهب صور به وی . و طریق حق جز این نیست . و تعلیم ۱۵
 یکی از دیگری نامتناهی روا نیست . چنان که در علوم حکمت درست شده است . و ما نیز بعد از این در شرح مسائل الهی از این قصیده یاد کنیم ، و در طبیعیات نیز شرح به شرط گفته آید ، انشاء الله . ۱۸

٦

تعديل المعيار فى نقد تنزيل الافكار

لنصير الدين الطوسى

بسم الله الرحمن الرحيم

- الحمد لله ، محقّ الحق ، ومبدع الكل ، والصّلاة [والسّلام] على محمّد خير الرسل ،
وعلى آله الدّاعين الى ارشد السّبيل . قال مولانا الفاضل ، كاشف مُعضلات الاسرار ،
محكّ نقود نتائج الافكار ، نصير الملة والدّولة والدين ، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي ،
اطال الله بقاءه :
وبعد ، فانّني لما تصحّفتُ كتاب الفاضل ، اثير الدين ، المفضّل بن عمر الابّهري ، رحمه الله ،
المسمّى بتنزيل الافكار في تعديل الاسرار الذي قصد فيه تحرير مادّي افكاره اليه واستقرّ
رايه عليه ، من القوانين المنطقيّة والحكميّة ، ذاكرأ فيه فساد بعض الاصول المشهورة ،
اردت ان اثبت ماسنح لي من الرّد والقبول على بعض ماآخذه في تلك الاصول ، لاسيما
المنطقيّة . ففعلت ذاك ، وبدأتُ بها ، وسمّيته تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار . وها
انا اشرع فيه ، مستعيناً بالله ، انّه حسبي وعليه توكلّي .
اقول : صاحب الكتاب رتب المنطق في مقدمة وخمس مقالات .

المقدمة

[وهي في غرض المنطق]

(التّصور والتّصديق)

- قوله : اعلم ان العلم هو حصول صورة الشّيء في العقل ، وهو إمّا تصور فقط ،
كتصوّر معنى الانسان ، وإمّا تصور معه تصديق ، كما اذا تصوّرنا معنى قولنا « الانسان

حيوان» ، ثم صدقناه . فالتصور ههنا هو ان يحصل في العقل تصور الطرفين مع التأليف بينهما ، والتصديق هو ان يحصل في العقل صورة هذا التأليف مطابقة للاشياء انفسها .

- ٣ اقول : اما قوله « ثم صدقناه » يجب ان يكون مراده به هو بحسب ما فسر التصديق به ، وهو ان يحصل في العقل صورة هذا التأليف مطابقة للاشياء انفسها ، ويكون حينئذ معنى قوله « ثم صدقناه » اى ثم حصل في عقلنا صورة هذا التأليف . وليس المفهوم من قوله « اذا تصورنا معنى قولنا الانسان حيوان » الا حصول صورة هذا المجموع لنا في العقل ، فيكون معنى قوله « اذا تصورنا معنى قولنا الانسان حيوان ثم صدقناه » هو قولنا اذا حصل لنا صورة هذا المجموع المشتمل على صورة الطرفين والتأليف ، ثم حصل لنا صورة هذا التأليف . لكن لا يمكن حصول صورة هذا المجموع الا بعد حصول صورة اجزائه التي منها صورة هذا التأليف ، فيكون حصول صورة هذا التأليف بعد حصول صورة هذا المجموع حصول الحاصل ، وهو محال . وعلى تقدير صحته ، يكون حصول صورة هذا التأليف في العقل من باب التصور . والذي من باب التصديق هو حصول التأليف نفسه ، لا حصول صورته .

- ١٥ فان قيل : مراده من قوله « ثم صدقناه » اى ثم حكمنا بصدقه على ما هو تفسير التصديق بحسب اللغة دون الاصطلاح ، قلنا : الحكم بالصدق تصديق ثان ، وكلامنا في التصديق الاول . و ايضا يلزم ان لا يكون الحكم الذى نكذبه تصديقا ، وهو خلاف ما ذهب اليه . فان قيل : المراد منه اى ثم حكمنا به ، قلنا : هذا يصح ، لكنه يخالف تفسيره وتفسير غيره للتصديق فان التصديق هو تصورات مع الحكم ، وههنا اراد به الحكم وحده .
- ١٨ ثم اقول على قوله « مطابقة للاشياء انفسها » ان قيد المطابقة انما يعتبر في تفسير الصدق لا في تفسير التصديق بهذا المعنى ، فان التصديق بهذا المعنى ربما لا يكون مطابقا ، او لا يعتبر فيه المطابقة . وله ان يصطلح على هذا مخالفا لمن عداه ، وحينئذ يكون عليه ان يراعى اصطلاحه حيث يستعمله ، لكنه سيقسم التصديق عن قريب الى بديسى و الى كسبي ، وبعد ما وقع للعقلاء فيه خلاف في القسم الكسبي ، ولا يمكن ان يكون جميع ما وقع فيه

خلاف مطابقاً . فاذن بعض التصديقات لا يكون مطابقاً بحسب قوله .

وايضاً قسم القضايا في اللامع الاول من المقالة الخامسة من هذا الكتاب الى ما يؤثر

في النفس بامر تصديقي والى ما يؤثر بامر غير تصديقي ، وادرج الظنّيات و المشبّهات ٣ والالتزاميات في القسم الاول . فاذن ادرج في التصديقات ما لا يكون مطابقاً وما لا يعتبر فيه جميعاً . وظهر منه انه لم يستعمل ذلك الاصطلاح .

٦ فان قيل : التصديق الذي هو احد قسمي العلم يجب ان يكون مطابقاً ، والا فلم يكن علماً ، وهو انما قسم العلم ههنا بالتصور والتصديق لا غير ، قلنا : العلم يطلق على ما ليس بيقينيّ ، كالجدل وغيره ، ولا يجب ان يكون ما يقع فيه من التصديقات مطابقه ، وايضاً ليس كل ما يجب ان يطلق يجب ان يعتبر في تفسيره المطابقة ، فان بيّن ما يتضمن ٩ معنى المطابقة وبيّن ما يلتزمه فرق .

ومما يشبه ذلك انّا اذا قلنا : الحيوان ينقسم الى ناطق والى غير ناطق ، ثمّ فسرنا

الناطق وحده ، لا اقول : الناطق الذي هو الحيوان بانه جسم من شأنه ان يميز فقد اخطانا ، ١٢ لانّ الجسم لا يدخل في مفهوم الناطق ، ولذلك يطلق الناطق من بعض الوجوه على ما ليس بجسم في المفارقات ، مع انّ الناطق من الحيوان لا يكون الاّ جسماً ، فالناطق بهذا المعنى انّما يدل على الجسم بالالتزام دون التضمن . وهكذا حال التصديق في استلزام المطابقة ١٥ العارضة له عند كونه علمياً .

وايضاً مفهوم المطابقة ، ان كان معتبراً في مفهوم التصديق العلمي ، فهو ايضاً

معتبر في مفهوم التصور الذي هو قسيمه . فاعتباره في احد القسمين دون الآخر عدول ١٧ عن الصواب .

لا يقال : التصور الساذج لا يمكن ان يعتبر فيه المطابقة ، والا لم يكن ساذجاً ، لانا

٢١ نقول : التصور ينقسم الى حقيقي يتقدمه العلم بوجود المتصور ، ويشترط فيه ان يكون مطابقاً للموجود ، والا فكان تصوّراً لغير ذلك المتصور ، وهو جهل ، والى غير حقيقي يتقدم العلم بوجود المتصور ولا وجوده ، وهو تصور بحسب الاسم ، والاولى به ان يعدّ في المعارف

اللفظية . فظاهر ان التصور العلمى الذى هو قسم التصديق العلمى ان يعتبر فيه المطابقة ايضا . واذا اعتبر ذلك في التفسير الذى ذكره ، لم يكن بين التصور والتصديق فرق ،
 ٣
 الفرق الذى بين تصور المؤلف و بين تصور التأليف ، سواء كان كلاهما مع اعتبار المطابقة او لم يكن .

(المنطق ينقسم الى بديهى والى كسبى)

قوله : لا يقال : المنطق لا يخلو اما ان يكون كله كسبياً او لا يكون ، والاول باطل ،
 ٦
 والا لاحتاج الى قانون خارج عنه ويؤدى الى التسلسل فيمتنع تحصيله ، فتعين الثانى ،
 ولا حاجة الى تعليمه ، لانه حينئذ اما ان يكون كله بديهياً او بعضه بديهياً وبعضه كسبياً .
 ٩
 وايئاً ما كان ، فلا حاجة اليه ؛ اما على القسم الاول ، فظاهر ، واما على القسم الثانى ،
 فلان البديهى اما ان يستقل باكتساب المجهولات او لا يستقل ، والثانى باطل ، والا
 لكان الكسبى منه محتاجا الى منطق آخر . فتعين الاول ، فلا حاجة الى تحصيل القسم الكسبى
 منه . فاذن لا حاجة الى المنطق .
 ١٢

لانا نقول : لانسلم ان البديهى اذا كان مستقلا باكتساب المجهولات ، فلا حاجة
 الى تحصيل القسم الكسبى ، وانما يلزم ذلك ان لو كانت الافكار المستعملة فى اكتساب
 ١٥
 المجهولات كلها واقعة على القسم البديهى ومنها ما يقع على القسم الكسبى . فالتى تقع على
 القسم الثانى ربما يعرض فيه الخطأ ، فلا بد من حصول قانون ، فاصل بين الخطاء والصواب .
 اقول : حاصل ماذهب اليه فى حل الاشكال ان المنطق ينقسم الى بديهى يستقل
 ١٨
 بافادة طريق الاكتساب لبعض المجهولات ، والى كسبى يكتسب بالقسم الاول وحده ،
 ثم يكتسب بهما ساير العلوم . والاولى ان يقسم المنطق الى ثلاثة اقسام ، ليكون مطابقا للوجود ،
 فان الكسبى ينقسم الى ما لا يقع فى اكتسابه حاجة ضرورية الى المنطق ، ولا الى القسم الاول
 منه من حيث هو قسم من المنطق ، ولا يمكن ان يقع فيه خلاف ، وهو ككثر الحسابيات
 ٢١
 والهندسيات التى يتألف من مبادئ بديهية بقياسات بيّنة بانفسها ، والى ما يقع فى اكتسابه
 حاجة الى القسمين المذكورين ، وهو المسائل التى وقع فيها خلاف بين المنطقيين .

(هل المحكوم عليه معلوم ؟)

قوله : لا يقال : لو صدق قولنا « ان كل محكوم عليه معلوم باعتبار » لكان لاشيء من

- المجهول مطابقاً بمحكوم عليه ، وهو كاذب ، لانه لو صدق ، فالمحكوم عليه في هذه القضية ان كان
 ٣ مجهولاً مطلقاً ، لزم اجتماع النقيضين على الصدق ، وان كان معلوماً باعتبار ، لزم كذب
 القضية ، لان كل معلوم باعتبار فهو محكوم عليه بكونه معلوماً باعتبار ، فهو محكوم عليه
 بكونه معلوماً باعتبار .

- لانا نقول : لانسلم انه لو كان معلوماً باعتبار ، لزم كذب القضية . واما قوله بان
 كل معلوم فهو محكوم عليه بكونه معلوماً باعتبار . قلنا : ليم قلم بانه يلزم منه كذب
 ما ذكرنا من القضية ؟ وهذا لان قولكم « المحكوم عليه في هذه القضية معلوم باعتبار ،
 ٩ وكل معلوم باعتبار فهو محكوم عليه بكونه معلوماً باعتبار » ينتج ان المحكوم عليه في هذه
 القضية محكوم عليه بكونه معلوماً باعتبار وذلك ، لا يوجب كذب قولنا « لاشيء من المجهول
 مطلقاً بمحكوم عليه » لاختلافهما في الموضوع .

- ١٢ اقول : التحقيق في ذلك ان المجهول مطلقاً يوجد على وجهين : الاول مدلول
 هذه اللفظة وحده ، والثاني مدلوله مع اتصافه بكونه مجهولاً مطلقاً وبالوجه الثاني لا يكون مجهولاً
 مطلقاً ، لان الاتصاف بالمجهولية امر معلوم ، والموصوف بامر معلوم يكون معلوماً من
 حيث ذلك الوصف . فالمحكوم عليه في قولنا لاشيء من المجهول مطلقاً بمحكوم عليه من
 ١٢ حيث امتناع الحكم عليه ، هو المأخوذ بالوجه الاول ، ومن حيث الحكم عليه بامتناع الحكم
 عليه ، هو المأخوذ بالوجه الثاني . وذلك هو المراد من اختلافهما في الموضوع .

(هل المعنى المفرد مميز او موصل ؟)

قوله : ومن المعلوم بالضرورة ان المعنى المفرد لا يوصل الى التصديق ولا الى تصور

كنه حقيقة الشيء ، وانما يقع به تمييز الشيء عن غيره فقط .

- ٢١ اقول : هذا الكلام يقتضى تجويز كون المفرد رسماً مفيداً للتمييز ، والمنع من كونه
 رسماً مفيداً للتصور الحقيقي ، مع الادعاء بان العلم بذلك اضطراري ، والاول والثالث

- من هذه الدعاوى ممنوعان . وذلك ان بعض المحدثين زعموا ان الفصل والخاصة مفردين يفيدان تعريفاً حديثاً او رسمياً ناقصاً . و الى هذا ذهب صاحب الكتاب . واما المحققون من المنطقيين ، فقد بينوا ان الفصل والخاصة ، كالناطق والضاحك للانسان مثلاً ، لا يدلان الا على شىء ما هو ذونطق او ذوضحك من غير تقييد ، وفيهما تجوز ان يكون ذلك الشىء اعم من الانسان او اخص منه او مساوياً له او على وجه غير ذلك . فاذن مجردهما لا يفيد تصور حقيقة الشىء ولا تميزه عما عداه ، ما لم يتقيد بما تقيد تخصيصهما بالنوع كالجنس ، او لم يقترن بشىء اخر يفيد التخصيص والعلم بالتقييد المغاير لهما او ما يجرى مجراه غير العلم بكل واحد منهما وحده . فاذن ، لا اقل فى كل تعريف من علمين من حقهما ان يدل عليهما لفظان ، ولذلك عدوا التعريف فى جملة الاقوال المؤلفة ، ولم يجعلوه الفاظاً مفردة ، ولم يقسموه ايضاً الى قسمين : الاول اقوال والثانى الفاظ . واما ادعاء العلم الضرورى بان اللفظ المفرد لا يوصل الى التصديق ولا يفيد معرفة المهية ويفيد التمييز ، فاما لم يذهب اليه احد .

(موضوع المنطق هو المعقولات الثانية)

- قوله : و موضوع المنطق ، اعنى الشىء الذى يبحث فيه المنطقى من لواحقه من حيث هو هو ، انما هو التصورات والتصديقات ، لانه باحث عن الموصل الى التصور وما يتوقف عليه الموصل ، لكون الشىء كلياً وجزئياً ، وذاتياً وعرضياً ، وامثال ذلك ، وباحث عن الموصل الى التصديق وما يتوقف عليه الموصل الى التصديق ، اماً توقفاً قريباً ، ككون الشىء قضية وعكس قضية ونقيض قضية وامثال ذلك ، او بعيداً ، ككون الشىء محمولاً او موضوعاً . وهذه احوال تعرض للتصورات والتصديقات من حيث هى . فلا جرم كان موضوعه التصورات والتصديقات .

- اقول : ان عنى بالتصورات والتصديقات جميع ما يقع عليه هذان الاسمان ، فهى العلوم باسرها ، لانه قسم العلم اليهما ، وحينئذ يكون المفهوم منه ان موضوع المنطق هو جميع العلوم ، ولا شك فى انها ليست بموضوع المنطق . وان عنى بالتصورات والتصديقات

مدلولاتهما من حيث هي تصورات وتصديقات . فهي لا يمكن ان يكون من تاكث الحيشية موضوعاً للمنطق .

- ٣ اما اولاً ، فلانّ التّصور ، من حيث هو تصور ، لا يمكن ان يتناول غير المفهوم من التصور شيئاً كالكلّي والجزئي والذاتي والعرضي وغيرها ، لانه انما يكون تصوراً من حيث كونه ادراكاً ساذجاً فقط ، ويكون كلياً من حيث كونه ذا مفهوم صالح لان يقع على كثرة ، ولاشك في تغاير الحشيتين . وكذلك في التصديق وفي ساير ما ذكره او لم يذكره .

- واما ثانياً ، فلانه اعترف بانّ المنطقي باحثٌ عن الموصل الى التصور والى التصديق والى الموصل اليهما لا يجوز ان يكون التصور من حيث هو تصور والتصديق من حيث هو تصديق ، لانّ الشئ لا يكون موصلاً الى نفسه .

- واما ثالثاً ، فلانّ التصور والتصديق ، من حيث هما تصور وتصديق لا يكونان بحدّ ولا بقياس من حيث هما حدّ وقياس . فانّ التصور والتصديق ماهيتهما الادراك ، والحدّ والقياس ماهيتهما القول ، والحدّ والقياس بعرضين ذاتيين لهما ولا لجنسهما ولا بالعكس . انما التصور والتصديق يصدقان على المفهوم من اجزائهما وعلى الشئ الذي يوصل الحد والقياس اليه صدقهما على غيرهما من ساير اجزاء العلوم ، لامن حيث هما تصور وتصديق ، بل من حيث يحمل على جميع ذلك ، احدهما او كلاهما ، حمل الاعراض العامة على معروضاتها .

- فان قيل : كل ما يوصل الى تصور او تصديق يكون علّة له ، والنظر في الشئ لا يتم الا بالنظر فيما هو علّة له . فاذا النظر في الحد والقياس مما لا يتم النظر في التصورات والتصديقات الا اليهما .

قلنا : النظر في علّة موضوع العلم لا يكون جزء من العلم الباحث عن ذلك الموضوع .

- والا فكان النظر في اثبات واجب الوجود جزءاً من كل علم من العلوم .

والحق ان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية ، من حيث يتوصل النظر فيهما من المعلومات الى المجهولات ، او الى شئ ما يشبه ذلك ، كالاتزامات والاقناعات

والتخييلات وغيرها . والتصور والتصديق من جملة المعقولات الثانية ، كما ان الحد والقياس واجزائهما ، كالكلى والجزئى ، والموضوع والمحمول والقضية والمقدمة والنتيجة وغيرها ايضا من جملتها ، اذا تخصصت بالقييد المذكور على ما بيّنه اهل الصناعة .

في المقالة الاولى

في الّامع الاول

في الالفاظ

٢

قوله : والمفرد ان لم يصح لان يخبر عنه فهو الاداة .

اقول : الهمزة في قولنا « اضرب » وما يجرى مجراها لا يصلح لان يخبر به ، وكذلك

٦ لفظة اذا وما يشاكلها الا اذا عدل في الاول الى معناها وفي الثاني الى جزء معناها ، لكن كثير من الحروف اذا عدل عنها الى اجزاء معانيها ولو ازمها ، صلحت تلك الاجزاء لان يخبر بها او عنها .

٩ قوله : وان صح فان دل على حدث ونسبة الى موضوع وزمان لتلك النسبة خارجا

عن الحدث ، فهو الكلمة كضرب ، فانه يدلّ على وجود الضرب من شخص غير معين في زمان ماضى . وان لم يدلّ فهو الاسم ، فدخل في الاداة لفظ هو وامثالها ، ما لا يصح

١٢ لان يخبر به عنه عند استعمالها للربط ، وكذا لفظ كان الناقصة وامثالها ، مما لا يدلّ على

الحدث ويدلّ على النسبة الى موضوع ، وخرج المتقدم عن الكلمة ، فانه وان دل على

الحدث وهو المتقدم ، وعلى نسبة الى موضوع مما لكن ما يدل على زمان لتلك النسبة خارج

١٥ عن الحدث ، وخرج عنها الصبوح ايضاً ، فانه لا يدلّ على النسبة الى موضوع ، لانّ

المراد بالنسبة نسبة بها يصدق الشيء على الموضوع صدق ضرب على زيد .

اقول : اولاً : تفسير النسبة بما ذكره يقتضى ان لا يكون صيغة الامر كقولنا اضرب

١٨ كلمة ، لانّ المعنى المنتسب فيها الى الموضوع الذى هو المخاطب لا يصدق عليه صدق

- ضرب على زيد ، ألا اذا عدل الى معنى الاخبار . وثانياً ، انّا لانسلم خلق معنى الصبوح
 عن الدلالة على معنى النسبة لانه لا يدلّ على الخمر مقترنا بوقت الصبح فقط ، بل على
 ٣ اتصاف الخمر بكونه مشروباً في ذلك الوقت . وذلك الاتصاف يدلّ على الانتساب
 الى شارب لا بعينه . ولئن سلمنا انّ الصبوح خالٍ عن معنى النسبة ، لكونه اسماً غير
 مصدر ، لكن الاصطلاح لا شكّ في اشتماله على معنى النسبة ، وهو مع ذلك خارج عن
 ٦ الكلمة . فاذا لم يست العلة في خروج الصبوح عن الكلمة خلوة عن النسبة وحده ، بل العلة
 فيه وفي الاصطلاح عدم دلالتها على الزمان المقترن بمعناها ، فانّ زمان الصبح الذي
 يدلّان عليه جزء من معنيهما ، والزمان الذي يعتبر اقترانه بالمعنى المنتسب . الى موضوع
 ٩ في الكلمة ، هو زمان "محصل" من الازمنة الثلاثة ، خارج عن المعنى ، لاحق به يوجب
 تصرف اللفظ اقتران ذلك الزمان بنسبة ذلك المعنى الى موضوع . و الاصطلاح لتجرّده
 عن هذا الاقتران خرج عن الكلمة . واما الصبوح فهو وان اشتمل على معنى النسبة ،
 ١٢ لكن لم يشتمل على تعلق تمام معناه بمعنى النسبة ، فانّ الخمر والصبح لا يتعلّقان به .
 انما المتعلق به صفة ما للخمر الذي هو جزء من معناه وذلك مع التجرد عن الاقتران
 سببان لخروج الصبوح عن الكلمة .
- ١٥ قوله : والكلمة والاداة يصحّ ان يخبر عن مسماها معبراً عنها باسم ، مثل قولنا
 « مسمى ضرب غير مسمى في » ، لكن لا يصح الخبر عن مسماها بمجرد ذكرهما ، فالذي
 يصح الخبر عن مسماها بمجرد ذكره هو الاسم فقط .
- ١٨ ولئن قلت : لو صدق قولنا انّ الكلمة والاداة لا يصح الخبر عن مسماها بمجرد
 ذكرهما ، فالخبر عنه في هذه القضية ان كان مسمى الكلمة والاداة ، لزم التناقض ، وان
 كان مسمى الاسم لزم كذب القضية ، لانّ مسمى الاسم يصح الخبر عنه بمجرد ذكره .
- ٢١ قلنا : لانسلم انّ المخبر عنه ، لو كان مسمى الكلمة والاداة لزم التناقض . وانما
 يلزم ذلك ان لو كان مخبراً عنه بمجرد ذكره . وهذا لانّ المخبر عنه انما هو مسمى الكلمة
 والاداة معبراً عنهما بلفظ الكلمة والاداة .

ونقول ايضاً : لا نسلم انّ المخبر عنه لو كان مسمى الاسم لزم التناقض . وانما يلزم ذلك ان لو كان مخبراً عنه بمجرد ذكره ، وهذا لانّ المخبر عنه انّما هو الكلمة والاداة معبراً عنهما بلفظ الكلمة والاداة .

ونقول ايضاً : لا نسلم ان المخبر عنه لو كان مسمى الاسم لزم كذب القضية : وهذا لازم اذا صدق ان المخبر عنه في هذه القضية مسمى الاسم ، وكل ما هو مسمى الاسم يصح الخبر عنه بمجرد ذكره ، ينتج انّ المخبر عنه في هذه القضية يصح الخبر عنه بمجرد ذكره ، وذلك لا يوجب كذب قولنا : الكلمة والاداة لا يصح الخبر عن سماها بمجرد ذكرهما لاختلافهما في الموضوع .

اقول : انما يصح قولنا : ضرب فعل ماضٍ ، وفي حرف جرٍّ ، لانّ لفظ ضرب في قولنا ضرب فعل ماضٍ حكاية الكلمة لا الكلمة . وكذلك لفظ في حكاية الاداة لا الاداة .

والتحقيق في هذا الموضع انّ الكلمة هي الدالة على حدث مقترن بزمان . فاذا عبّرنا عنها بلفظة او حكاية كيف كانت ، سواء كانت اللفظة والحكاية اسم الكلمة او صيغتها بعينها او غيرها ، كالألفاظ التي تسمى في النحو اسماء الأفعال ، كانت تلك العبارة اسماً ، لانها انّما دلّت على ما هو دالّ على حدث مقترن بزمان ، ولم يدلّ هي على حدث مقترن بزمان . والدال على الدال على الشيء ليس بدال على الشيء اول دلالة ، ثمّ اذا قلنا : الكلمة يمتنع الاخبار عنها ، كان امتناع الاخبار عن مدلول الكلمة ، وهو الدال على حدث مقترن بزمان والاخبار بامتناع الاخبار عن هذه العبارة التي يدل على ذلك الدالّ ، وهذا هو الاختلاف في الموضوع الذي ذكره .

في الالامع الثاني

[في المعاني الكلية]

في الفصل الاول

في الكلي والجزئي

قوله : لا يقال : فانّا اذا قلنا الانسان حيوان ، فالحيوان داخل في الانسان ، والداخل

لا يصير محمولا ، والا لصار الحدّ ان محمولا على المثلث . لانا نقول : لانسلم انّ الداخل لا يصير محمولا . وهذا لانّ الداخل يمكن ان يوجد بحيث يكون مادة او صورة ، فلا يصح حمله ، ويمكن ان يوجد بحيث يصير محمولا .

٣

اقول : دخول المحمول في الموضوع ليس بدخول معنوي حقيقي . لانّ ذاتيهما واحدة . وانما هو دخول بحسب القول فقط ، وان ذات الجنس هو ذات النوع ، الا أنّ ذات الجنس اخذت في القول من حيث هي موصوفة ببعض ما يتصف به في القول ، عند كونها نوعا مع تجويز اتصافها بسائر ما يتصف به النوع . والشئ المأخوذ من حيث اتصافه ببعض صفاته ، لا يكون داخلا في نفسه من حيث اتصافه بجميع صفاته . بلى هو مع بعض الصفات يكون داخلا في المجموع الحاصل منه مع جميع الصفات وهناك لا يكون حمل ولا وضع ، واما هي فليس الجنس هو بعض الصفات والنوع جميع الصفات . انما الجنس هو الذات ، باعتبار الاتصاف بجميعها . وما يقال من ان الجنس والنوع جزءان للمنوع ، وهو قول مجازي ، الا ان يراده به ان لفظيهما جزءان من القول الذي هو حد النوع ، وجزء الحد لا يحمل على الحد ، وكل داخل في الشئ وكل جزء للشئ يمتنع ان يكون محمولا عليه ، والمحمول على الشئ لا يكون داخلا بالحقيقة فيه ، ولا جزءا منه . وان سمي بعض المحمولات داخلا او جزءا ، فينبغي ان يعلم ان اسم الدخول والجزئية واقع على المعنيين بالاشتراك . هكذا ينبغي ان يفهم هذا الوضع ، لئلا يقع بسبب الاغفال عنه خلل كما سيأتي ذكره .

١٢

١٥

في الفصل الثاني

في الكليات

١٨

قوله : و الطبيعة الجنسية ، اذا اخذت بمعنى المادة ، كانت سببا لوجود الطبيعة النوعية ، واذا اخذت بمعنى الجنسية ، لم يكن علة لها ، ولنوضح ذلك في مثال فنقول : الطبيعة الحيوانية ، اذا اخذت بشرط ان لا يدخل فيه الناطقية ، يستحيل ان يوجد الانسان

٢١

الآ بعد وجودها ، فيكون هي سبباً مآللانسانية ؛ و اذا اخذت لا بمعنى المادّة ، بل بمعنى الجنسية ، وهو ان نأخذها ولا نتعرض لان يدخل فيها زيادة او لايدخل ، فيكون ذاتها هي ذات النوع الموضوع تحته ، او لا يكون سبباً لوجود الانسان ، وآلا لتقدمت عليه ٣ بالوجود ، فيلزم ان يوجد ذاتها قبل النوع ، فيكون مادة للنوع ، فلا يصدق عليه بانه هو ، هذا خلف. بل ذات تلك الحيوانية هي ذات للانسانية بعينها ، وهذا معنى قولهم الجنس والنوع متحدان في الوجود . وحمل الجنس القريب على النوع علة لحمل الجنس البعيد عليه ، لانّ الجسم الذي ليس بحيوان يستحيل ان يكون محمولاً على الانسان . فحمل الجسم عليه يتوقف على حمل الحيوان عليه ، وهو المراد من كونه علة ، فيكون الجنس البعيد متقدماً عليه في الوجود لكونه جزءاً ومتأخراً في الحمل ، لافتقاره الى حمل القريب ٦ على النوع . ٩

اقول : حكم اوّلاً بانّ الطبيعة كالحوانية مثلاً ، اذا اخذت بمعنى الجنسية ، لم يكن علة للطبيعة النوعية ، كالانسان ، وآلا لتقدمت عليه بالوجود واختلفت ذاتهما. وذلك ١٢ حق ، ثمّ حكم اخيراً بانّ الجنس البعيد متقدم بالوجود على الجنس القريب الموضوع نوعاً تحته لكونه جزءاً متأخراً في الجملة ، لافتقاره الى حمل القريب على النوع ، فصرح بانه جزء ، ولاشك في انّ الجزء علة ، فحكم بعاية الجنس البعيد لنوعه . وذلك مناقض ١٥ لما حكم به اوّلاً . وانما وقع في هذا الخبط بسبب ظنّه ان الجنس داخل في النوع دخول الجزء في الكل ، و ليس كذلك ، لما بينّا في الفصل السّابق ، و بيّنه هو ايضاً ههنا . والتفصّي منه ان كون الجنس البعيد متقدماً على النوع المعين في الوجود والفصل ليس لكونه جزءاً ، آلا ان يوجد طبيعته من حيث هي مادة ، وهي من تلك الحيثية لا يكون جنساً ، ولا لكونه علة ، بل هو متقدم لكونه عاماً ممكناً ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع المعين . واما بالقياس الى النوع المعين ، اى اذا اخذ من حيث انّه جنس لهذا ٢١ النوع محمول عليه وليس بمتقدم في الوجود ، بل هو متأخر عنه ، بل عن الفصل الذي يقوّمه خاصّاً بهذا النوع ، اذ لولاه ، لما كان الجنس المخصوص بهذا النوع . ولذلك حكم بانّ

الجنس القريب علة لانصاف النوع بالجنس البعيد . فظهر انّ التقدم للطبيعة الجنسية ، من حيث هي جنس عام ، والتأخر للحصة منه التي يتخصيص الفصل ، بل بتحصيله اياه يوجد نوعا ، وهما متغايران .

(المشخصات للامور الابداعية والامور الحادثة)

قوله : واما الشخص ، فانما يصير شخصاً بان يقترن بطبيعة النوع خواص بكونها مشاراً اليه ، ولا يمكن ان يقترن بالنوع امور معقولة يتعين بها الشخص في العقل ، ويكون هناك اشارة الى معنى شخصي ، لانك اذا قلت : الانسان الطويل الكاتب ، الى غير ذلك من الاوصاف ، فانه لا يتعين لك في العقل شخصية زيد ، بل يجوز ان يكون المعنى الذي يجتمع من جملة ذلك انما يصدق على اكثر من واحد ، بل انما يعينه الوجود و الاشارة الى معنى شخصي .

اقول : اما الوجود ، فلا يمكن ان يكون علة لتعيين الشخص ، لان وجودات الاشخاص متأخرة عن علل تشخصاتها تاخر الوصف عن علة موصوفه و وجود الطبيعة النوعية ، وان كان متقدما على الاشخاص ، لكون تلك الطبيعة موجودة قبل وجود كل شخص ، لكنه لا يصلح لعلية تعيين الاشخاص لكونه في الجميع واحداً وكون علل تشخصات الاشخاص مختلفة .

واما الاشارة ، فلا تأثير لها ايضاً في تعيين الشخص ، لانها لا تعقل ، ولا يمكن ان تقع الا بعد ان يحصل الشخص المشار اليه . والتحقيق في هذا الموضع ان الامور الابداعية لا ينفك علل تشخصاتها عن ذاتها ، لانها واجبة الوجود بعلمها الفاعلية ، ولا شيء مما يتوقف وجوده على علة تشخصه بواجب الوجود بعلمته الفاعلية . ولذلك يكون انواعها في اشخاصها . واما الامور الحادثة ، فالعلل المشخصة لها منها امور تتعلق بالحركة والزمان ، ومنها امور تتعلق بالوضع والمكان تعرض جميعا لموادها المقارنة لها ، فتعين قسط كل شخص منها و يتحصل بحسبها وجود الاشخاص الفايز عن موجدتها ، فيعقل بعد ذلك الاشارة اليها ، ويستدعي ذلك بياناً مفصلاً لا يحتمله هذا الموضع . اذ هو

من مباحث العلم الموسوم بمابعد الطبيعة .

(الفصل مميّز في الجنس وفي الوجود)

٣ قوله : ولا يجب ان يكون الفصل مميّزاً للشيء عما يشاركه في الجنس ، لاحتمال ان يكون المهيّئة الواحدة مركبة من ذاتين يساويانها ، فيكون كلّ واحد منهما مميّزاً لها عما يشاركها في الوجود .

٦ اقول : ذكر هذا المعنى الشيخ الرئيس في الاجناس العالية انها يمكن ان تكون مركبة من معنيين يساويانها ، فلا يكون لها اجناس ، ويكون لها فصول يميزها عما يشاركها في الوجود ، وفيه نظر . فانّ الحقايق بسيطة كما هي تمتاز بانفسها عما يشاركها في الوجود اجناس ، ويكون لها يميزها عما يشاركها . كذلك يمكن ، بل يجب امتياز هذه المركبات بانفسها ، والمعاني التي يتركب هذه الحقايق عنها ، اذ لا يفيد تعيين شيء مبهم كالجنس ، ولا تحصل وجود غير محصل كالوجود الجنسي ، فلا يكون فصولا بالمعنى المعتبر في سائر الفصول المنوعة . امّا الوجود فكما يمتاز نفس الجزء بذاتها عما يشاركها فيه كذلك يمتاز المركب بذاته عنه اذ لا مشاركة لغيره معه في ذاته ، وليس احدهما في ان يميز الاخر باولى من الآخر في ان يميّزه . وايضاً الجزء مميّز المركب من حيث كونه خاصا به وخصوصية به لا يعقل الا بعد تعقل ماهيته التي لا يشاركه غيره فيها ، اعني الممتازة عن غيرها لذاتها ، فاذن هو مميّز قبل تميز الجزء اياه . فان سميت هذه المعاني فصولا ، كان وقوع اسم الفصل عليها وعلى سائر الفصول بالاشتراك .

(العدم ليس بفصل مقوّم من حيث هو عدم)

١٨ قوله : والعدم لا يكون فصلا للماهية الموجودة في الاعيان ، او الاعدام لان تكون معاني مقومة للاشياء ، من حيث هي اعدام .

٢١ اقول : ان عني بالعدم العدم المطلق ، فصحيح . وان عني به الامر العدمي على ما اورده في الامور الاعتبارية ، ففي ان فصول الامور المحصّلة ، هل يجوز ان يكون كذلك ام لا نظر . وذلك ان الفصول ليست بمقومة للماهية الموجودة في الاعيان ، من حيث وجودها

- ٣ في الاعيان ، انما هي مقومة لها من حيث وجودها في العقل ، مطابقاً لما في الاعيان ، من حيث وجودها في الاعيان . وذلك لان الجنس امر متامم في العقل غير محصل في الوجود ، انما يتحصل بالفصل معقولا مطابقا للذي في الاعيان ، وهو النوع . واذا تقرر هذا ، فلا مانع من ان يحصل المعنى الجنسي بامر عدمي ، كالمعنى الجنسي من الكم المتصل الذي هو الطويل مثلا . فانه يقع على المقدار الذي يكون له مع الطويل عرض ، وهو السطح ، وعلى المقدار الذي يكون له ذلك ، وهو الخط كذلك . ثم انه يحصل خطأ بتقييده بعدم العرض له ، ويتحصل سطح بوجوده له كذلك والكم الذي هو جنس عالي ، فانه يتحصل بالمتصل والمنفصل نوعين هما المقدار والعدد ، والمنفصل وصل مبداء عدم الاشتراك في حد مخصوص والحقيقة لا يكون الشيء الذي يفيد الامتياز وجوديا ، ومبدأ الامتياز فيه عدميا ، ويكون الفصل هو الشيء الذي من شأنه ذلك العدم وعلى هذا الوجه لا يكون ممتنعاً . وذلك هو المراد من الفصول العدمية .

في الفصل الثالث

في مناسبات الخمسة

- ١٢ قوله : كالحسّاس ، فانه نوع من المدرك و جنس للسامع والمبصر وفصل للحيوان .
- اقول : هذا المثال و امثاله يورد وفيه تساهل . والصحيح ان الجنس نوع من الادراك ، و جنس للسمع والبصر ، وليس بفصل للحيوان ، بل هو مبدأ فصل له ، واما الحسّاس الذي هو فصله ، معناه شيء ذو حس ، ومعنى المدرك شيء ذو ادراك ، وكذلك في السامع والمبصر والشيء والنسبة التي هي معنى لفظة « ذو » في الجميع متكررة ، وما له الجنس لا يجب ان يكون جنسا لما له النوع ، فان الجسم الذي له لون ليس جنسا للجسم الذي له سواد . فاذن ما هو الفصل ليس بالحقيقة بجنس ولا نوع ، وما هو النوع او الجنس ليس بفصل ، انهما مبدعان لفصيلين ويقاس على ذلك امثاله .

فى اللّامع الثّالث فى التعريفات

- ٣ قوله : فان كان داخلا فهو الحد الناقص ، سواء كان مفردا كالناطق او مركبا كالجسم الناطق ، وان كان خارجا فهو الرسم الناقص ، سواء كان مفردا كالضاحك ، او مركبا .
- اقول : المفرد لا يفيد التعريف عند التحقيق ، سواء كان داخلا او خارجا . وقد مربّيانه فلا نكرره .
- ٦ قوله : وان كان مركبا من الداخل والخارج ، فان كان الداخل جنساً قريباً ، فهو الرسم التام .
- ٩ اقول : ذهب الى هذا الاصطلاح الفاضل فخر الدين الرازى ، رحمه الله ، والجمهور من المنطقيين يريدون بالرسم التام ما يفيد تميز الشئ عن جميع ماعداه ، وبالرسم الناقص ما يفيد التميز عن بعض ماعداه ، فيكون رسماً بالقياس الى ذلك البعض . وهذا الاصطلاح الى القياس اقرب ، لان المقصود من الرسم هو التميز . فالتام منه يفيد التميز التام ، والناقص ما يفيد التميز الناقص .
- ١٢ قوله : لا يقال تصور الملهية غير مكتسب لوجهين ؛ احدهما ان تعريف الشئ اما ان يكون بنفس الملهية ، او بجميع اجزائها ، او بما يكون داخلا فيها ، او بما يكون خارجا عنها ، او بما يتركب منهما ، و الاول محال ، لانّ المعرف لا بد وان يكون معلوماً قبل المعرف ، والشئ لا يكون معلوماً قبل نفسه . والثانى محال ، لانّ جميع اجزاء الشئ نفس ذلك الشئ ، و تعريف الشئ بنفسه محال ، فتعريفه بجميع اجزائه محال . والثالث محال ، لانّ المعرف للشئ معرف لكل جزء من اجزائه . فلو كان بعض اجزاء الشئ معرّفا له ، لكان معرّفا لنفسه وهو محال .
- ٢١ وقال فى الجواب : لانا نقول : اما الاول ، فلانسلم انّ جميع اجزاء الشئ نفس الشئ ، فانّ الشئ الذى هو اجزاء هو المركب من جميعها ، والحقيقة المركبة من

مقومات مختلفة مغايرة لجملة تلك المقومات . وهذا لانّ الجزء الصوري اللازم لجميع
الاجزاء المادية داخل في ذلك المركب ، فلا يكون المركب هو نفس الاجزاء . فانّ البيت
هو المركب من الجدار والسقف . لانه نفس الجدار والسقف .

فلئن قلت : اذا كان الجزء الصوري داخلا في المركب ، فانتعريف بما عداه يكون
تعريفا ببعض الاجزاء . وذلك ممنوع لما بيننا ان المعرف للشيء معرف لكل جزء منه ،
قلنا : لانسلم ، وهذا لانّ من الجائز ان يكون معرفا للمجموع من حيث هو مجموع ،
ولا يكون معرفا لكل جزء منه .

اقول : حاصل الاشكال على التعريف بمجموع الاجزاء انه نفس المركب ، وعلى
التعريف بالبعض انه يستلزم تعريف ذلك البعض لنفسه . وحاصل الجواب عن الاول
انه يعنى بالمجموع الاجزاء المادية دون الصورية ، واعترف بانّ ذلك يكون بعض الاجزاء
دون المجموع . وفي ضمنه اعتراف بانّ التعريف بمجموع الاجزاء لا يصح . ولما انتقل من
ذلك القسم الى القسم الآخر ، وهو التعريف بالبعض ، منع استلزامه للمحال المذكور .
وقد اخطأ في الاول . وبيان الخطأ فيه انّ التعريف بمجموع الاجزاء هو التعريف بالحدّ
الثام ، وكما يعتبر فيه الاجزاء المادية ، اعنى الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري ايضاً ،
اعنى الترتيب الطبيعي ، لانّ التعريف المشتمل على الجنس والفصل لا على الترتيب
لا يكون حداً تاماً ، والجواب الصحيح انّ مجموع اجزاء المركب ليس نفس المركب ، لانّها
علل وهى معلولاتها ومن العلوم بالبدئية انّ محصل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد
آخر ، وبضم احدهما الى الآخر لا يكون محصلاً للاثنين بنفسه ، بل يكون محصلاً له بجميع
اجزائه المادية والصورية .

قوله : والرابع والخامس محالان ، لانّ تعريف الماهية بالخارج او المركب يتوقف
على معرفة اختصاص ذلك المعرف بالماهية ، وذلك يتوقف على معرفة الماهية . فلو
عرفنا الماهية بهما لزم الدور .

وقال في الجواب : واما قولى بانّ التعريف بالخارج او المركب يتوقف على معرفة

اختصاص المعرف بالماهية وذلك يتوقف على معرفة الماهية. قلنا: لانسلم، فإن من الجائز ان يكون للشيء وصفان معلومان، ونحن نعلم ان ما عرض له احدهما فقد اختص به الوصف الآخر، فيعلم اختصاصه بالمهية، وان لم يعلم المهية.

اقول: حاصل الاشكال ان انتقال الذهن من المعرف الى المهية يتوقف على العلم باختصاصه بها، والاختصاص امر اضافي يتوقف العلم به على تقدم العلم بمعرضه، فيلزم منه تقدم معرفة المهية على تعريفها. وحاصل الجواب تسليم الاشكال وادعاء ان الامر بالامر الاضافي لا يتوقف على العلم بمهية معرضه: بل يكفي فيه العلم بمعرض ذلك المعارض لعارض آخر معلوم. والجواب الصحيح ان تمنع المقدمة الاولى من الاشكال، وهو قوله: الانتقال من المعرف الى المهية متوقف على العلم باختصاصه بها. وذلك ان الانتقال يتوقف على وجود الاختصاص لاعلى العلم بوجود الاختصاص، فان من تصور الملزوم الذهني انتقل ذهنه الى تصور لازمه، ولم يتوقف ذلك الانتقال على تقدم علمه باستلزام ذلك الملزوم للازمه.

قوله: الثاني ان المهية ان كانت معلومة، استحال طلبها، لان طلبها يكون تحصيلاً للحاصل، وهو محال، وان كانت غير معلومة، استحال طلبها ايضاً، لان ما ليس بمعلوم تكون النفس غافلة عنه، فيستحيل طلبه ايضاً، وقال في الجواب: واما الثاني، فلانسلم ان المهية، ان لم تكن معلومة، استحال طلبها، فان من الجائز ان لا تكون معلومة ويكون عارض من عوارضها معلوماً، فتصير النفس طالبة لها بواسطة الشعور بالعوارض.

اقول: والمشكك يرجع، ويقول ما هو معلوم غير ما هو غير معلوم: ويتوجه الشك المذكور على كل من الامرين، كما كان اولاً. والجواب ان المهية المجهولة، اذا كانت معلومة من جهة بعض عوارضها كما ذكره، فهي لا تكون معلومة مطلقاً ولا مجهولة مطلقاً. انما المعلوم معروضيتها للعوارض المعلومة، والمطلوب هو ليس تلك المعروضية المعلومة، بل هو حقيقة المهية التي هي موضوع لتلك المعروضية التي هي معلومة من حيث المعروضية مجهولة من حيث المهية، ولا يتوجه الشك المذكور على ذلك.

قوله: واخذ الجزء باعتبار كونه جزءاً مكان الجنس كاخذ الحيوانية المقيدة بجزئية الانسان في حده ، كما يتوهم انّ الانسان حيوان مخصص بالانسان الناطق .

اقول : ما اورد في المثال هو اخذ حصة الجنس الخاصة بالنوع مكان الجنس . وانما لا يجوز ذلك ، لان العلم بتخصّصه بالنوع يتوقف على معرفة النوع . ومثال اخذ الجزء مكان الجنس اخذ الحيوان بمعنى المادّة في حدّ الإنسان واخذ التراب مكان جنس الطين في مثل قولنا : الطين تراب معجون بماء . واما اذا اعتبر مع الجزء كونه جزءاً ، فيكون كقولنا المركب مادة حلت فيها صورة ، فانّ المادّة جزء للمركّب . مع اعتبار كونه جزءاً له .

ففي المقالة الثانية

من اللامع الاول

٣

ففي الفصل الاول

ففي القضايا الحملية

قوله : المحمول في القضية ان كان فعلاً او اسماً مشتقاً فيدل على النسبة الى

موضوع ما ، فاذا ذكرت الرابطة كانت دالة على النسبة الى موضوع معين . واذا قلت :
زيد يكتب ، كان لفظ هو مقدراً في اجزاء الكلمة ، لكنه اسم الفاعل ، والرابطة تدل
على النسبة ، فمدلول احدهما غير مدلول الآخر .

اقول : الفعل الذي يكون محمولا ويدل بانفراده على النسبة الى موضوع ما ، هو

الذي يقع في مثل قولنا « يكتب زيد » فان لفظة « يكتب » تدل في جوهرها على النسبة الى
موضوع ما ثم انه يتعين بلفظة زيد ؛ واما الذي يقع في مثل قولنا « زيد يكتب » ، فلا فرق في المعنى

المذكور بينه وبين قولنا « زيد انسان » ، اذ كلاهما يرتبطان باصمار هو في المعنى ، فان التقدير

« زيد هو يكتب » . وانما يفرقان باحتياج يكتب الى هو مرة اخرى دون الانسان ، وهي هو

المقدرة في الكلمة التي هي ضمير الفاعل ، وهي غير هذه التي هي الرابطة ، لانها اسم وهذه

حرف . والنحاة تسمى الاول فصلاً او عماداً والثانية ضميراً مرفوعاً ، وعلى ذلك يقاس

الاسم المشتق من الفعل ، فانه في مثل قولنا « كاتب زيد » ينتسب لنفسه وفي مثل قولنا « زيد

كاتب » ينتسب بلفظة هو المقدرة .

قوله : والرابطة في القضية اذا كان فعلاً تسمى ثلاثية غير تامة لانها لاتدل على

١٨

النسبة الى موضوع معين ، وانما يدل عليها الرابطة غير الزمانية .

اقول : اما من حيث المعنى ، فالفعل وان لم يدل بالذات على النسبة الى موضوع

معين ، لكنّه بالعرض يدلّ ، لانه فاعله يعيّن ذلك الموضوع الذي يدل عليه الفعل ٣

لالتعيين ، مثلاً اذا قلنا : زيد يكون كاتباً ، فلفظة « يكون » تدل على وجوب انتسابها

الى موضوع ما ، ولفظة « هو » المقدرة فيها العائدة الى زيد تعين الموضوع المنتسب اليه .

فهذه القضية في المعنى تدلّ على ما يدلّ عليه قولنا « زيد هو كاتب » مع زيادة دلالتها على ٦

الزمان بسبب لفظة يكون الزائدة فيها . واما من حيث اللفظة ، فالتى رابطتها في صيغة

الفعل يسمى بالثلاثية الناقصة ، والتى رابطتها في صيغة الاسم يسمى بالثلاثية التامة ،

والتي لارابطة مذكورة فيها بالثنائية ، لان مجرد اللفظ من غير ملاحظة الاصفار والتقدير ٩

يقتضى في احدهما النسبة الى موضوع غير معين وفي الاخرى الى موضوع معين ، وفي الثالث

لا يدل على موضوع .

١٢ فى الفصل الثانى

فى الخصوص والاهمال والحصص

قوله : وقولنا : « كل ج ب » يستعمل تارة بحسب الوجود الخارجى وتارة بحسب

الحقيقة ، اما الاول ، فاذا قيل « كل ج ب » كان المراد منه ان كل ج فى الخارج هو ب ١٥

فى الخارج ، سواء كان ج فى الحال او قبله او بعده . واما الثانى ، فاذا قيل « كل ج ب »

كان المراد منه ان كل ما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ، اى كل ما له الحثية

الاولى فله الحثية الثانية ، ومعناه ان كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم ب ، فيتناول الممتنع حتى ١٨

يصدق ان كل ما هو انسان ولاحيوان فهو انسان ، لانه ، وان كان ممتنع الوجود ، لكنّه

يصدق عليه انه لو وجد كان انسانا ولاحيوانا ، فهو لو وجد كان انساناً . والسالبة الكلية

بهذا التفسير لا يصدق البتة ، لانك اذ قلت : « لاشىء من الانسان بحجر » كان نقيضه ٢١

صادقاً ، لان كل ما هو انسان وحجر فهو انسان ، وكل ما هو انسان وحجر فهو حجر ،

فبعض الانسان حجرٌ . ومن هذا يتبين انّ الموجبة الجزئية صادقة ابداً ، والموجبة الكلية يحصل صدقها مع صدق المعدولة التي يكون محمولها مقابلها لمحمولها . فانك اذا قلت « كل انسان حيوان » صدق معه ان بعض الانسان لحيوان ، لان كل ما هو انسان ولا حيوان فهو انسان ، وكل ما هو انسان ولا حيوان فهو لحيوان ، فبعض الانسان لحيوان . ولما كان كذلك ، قيّدنا الموضوع بما ليس بممتنع . فاننا اذا قلنا « كل ج ب » بحسب الحقيقة ، كان مرادنا ان كل ما هو ملزوم ج من الافراد التي لا يمتنع بذاتها ولا بغيرها ، فهو ملزوم ب . وربما يستعمل بحسب الوجود الذّهني ، فيكون المراد من قولنا « كل ج ب » ان كل ما هو ج في الذهن هو ب في الذهن .

- ٩ اقول : في كل واحد من المذاهب الثلاثة التي ذكرها موضع بحث ونظر . اما الاول الذي بحسب الوجود الخارجى ، وهو ان المراد من قولنا « كل ج ب » ان كل واحد من الجّمات الموجودة في الخارج في الحال او في الماضي او في المستقبل فهو ب في الخارج ، فهو مذهب منسوب الى بعض القدماء ، ذكره الشيخ الرئيس و وصفه بالسّخافة والاختلال ، وقال : ١٢ اذا قلنا « كل ب ا » وكان المراد ان كل واحد من الموصوفين في وقت ما « ب » كان بعض ما يوصف بب ، وقولنا « كل ب » اعم من ذلك . قال : وههنا قضايا موضوعاتها امور لا يلتفت الى وجودها ، ومع ذلك يحمل عليها محمولات لا تكون ضرورية ولا ايضاً ممكنة ، ١٥ بل يحمل عليها بانّها توجد وقتاً ما كقولهم : كل دائرتين عرضيتين تتحركان دائماً بالخلاف على محور واحد الى قطبيه فهما تنطبقان وتنفصلان ، فان هذه القضية ليست ضرورية ، فان كونهما ينطبقان ومنطبقين ليس لهما دائماً . و[لا] ايضاً من الممكنات التي يجوز ان يكون وان لا تكون ، بل يجب ان يكون بالفعل وقتاً ما ثم قال : ومع ذلك فلانعني ان ذلك فيما وجد ، وقتاً ما من الدوائر ، بل لانلتفت الى وجودها بل الى ماهيتها فقط . الى ههنا كلام الشيخ .

٢١

ثم ان « د » الموضوع ان وضع مع كونه موجوداً في الخارج صح ، وكان ذلك غير ما نحن فيه ، فان الوجود يكون هناك صفة موضوع مع الموضوع جزءاً منه ، ونحن نريد

ما يفهم من قولنا «كل د» اذا اطلق .

وامّا المذهب الثاني الذي نسبته الى الحقيقة ، فقد فسّره تفسيراً وقع بسببه في الخط ،

وهو قوله : المراد من قولنا «كل د ب» ان كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم ب ، وهذا ٢

التفسير ميبهم . وذلك ان الشيء لا يجب ان يكون مقولاً على ملزومه ، والمراد ههنا من

قولنا «كل ج» كل واحد مما يقال عليه «ج» ، لا كل واحد مما لو وجد لوجد «ج» ، فان كثيراً

من الاشياء يكون بحيث لو وجد لوجد «ج» ، ولا يقال عليه «ج» ، مثل علل «ج» التامة والاشياء ٦

التي يكون «ج» جزءاً منها والاشياء التي لا ينفك عنها «ج» في الوجود . وانما وقع فيه من قول بعضهم

في بيان هذا المعنى انّا اذا قلنا «كل ج» لانغني به ما هو «ج» في الخارج فقط . بل ما لو وجد

لصدق عليه انه «ج» وهم ما عنوا بايراد الشرط ههنا الملازمة بين وجود تلك الاشياء واتصافها ٩

بالجسمية ، بل قصدوا به دخول كل ما هو ج بالفعل عند العقل او بالفرض الذهني ، مما

لا يمتنع ان يكون ج في قولنا «كل ج» لان السابق الى الفهم من معاني حروف الشرط

هو كون المقدم مفروض الوجود . وصاحب الكتاب لما توهم الملازمة اخذ الشرطية المتصلة ١٢

في تفسير حصر الخملية وركب كلية الحمل ، اعني تعميم الاشخاص بكلية الاتصال ، اعني تعميم

الاحوال ، فوقع في محالات لزمه بسبب جواز كون المقدم في المتصلات محالاً ، وهو الحكم

بان موضوع الجملة يتناول الممتنعات ، حتى اذا قيل «كل انسان» دخل منه ما هو انسان ١٥

ولا حيوان ، وهذا مما لم يذهب اليه احد . وذلك ان المتأخرين من المحصلين انكروا على

الشيخ ابي نصر الفارابي ، مع تقدمه في تحقيق العلوم الحكمية بحيث لقب بالمعلم الثاني ،

قوله : «اذا قلنا «كل ج» دخل فيه ما يصح ان يقال «ج» بانه يوجب ان يفهم من الاسود ١٨

كل ما ليس باسود ممّا يمكن ان يصير اسود ، فكيف يجوزون دخول ما يمتنع ان يكون

اسود فيه .

واما بيان فساد قوله : يصدق ان كل انسان ولا حيوان فهو انسان ، وان كان ممتنع ٢١

الوجود ، معللاً بانه وان كان الموضوع ممتنع الوجود ، لكنّه يصدق عليه انه لو وجد كان

انساناً لا حيواناً ، فهو لو وجد كان انساناً ، ان ذلك مبني على وجوب استلزام الكل

- جزئه . وقد ورد عليه مذهب اليه وحكم بناء عليه بانّ بعض القياسات البينة التي تشتمل على متصلة صادقة لا ينتج ، وذلك لاحتمال ان لا يبقى صدق القضايا الحقة على تقدير ما وضع في المقدم ، اذا احتمل ان يكون محالا ، فيقال له : المقدم في قولك ، لو وجد ماهو ٣ انسان ولا حيوان محال كما صرحت به ، فجاز ان لا يبقى معه صدق الملازمة بين الكل وبعضه . واذن لا يلزم على ذلك حمل الانسان على الانسان اللاحويان . ولا يخفى على المنصف ان قوله في اللامع الذي يتلو هذا اللامع : « ان التالى اذا كان جزءاً من المقدم يحصل الجزم بصدق القضية ، ومع ساير الملزومات لا يحصل على ماسيأتى » تحكم محض ، من غير ايراد فرق بينه وبين ساير الملزومات موجب لذلك الاختصاص .
- والتحقيق في هذه القضية انّ الانسان الذى جعله محمولا لا يجوز ان يكون بالمعنى ٩ الممكن وجوده ، فانّ الانسان بالمعنى الممكن هو الشئ الذى يجب ان يكون حيوانا ناطقا ويمتنع ان يكون لاحيوانا ولا ناطقا ، وموضوعه الذى هو الانسان اللاحويان معناه الشئ الذى يكون حيوانا ناطقا ولا حيوانا . فالحيوان الذى يكون لاحيوانا كيف يصح ان يحمل ١٢ عليه الحيوان الذى يمتنع ان يكون لاحيوانا ؟ بل يمكن ان يحمل عليه الانسان الانسان . فظهر ان ما اورده على انه قضية صادقة ليس كما زعم ، والعجب انه حكم انّ السالبة الكلية بهذا التفسير لا يصدق ، لاجتماعه مع نقيضه على الصدق ، كما بينه ، ولم يحكم بانّ الموجبة الكلية ١٥ ايضا لا يصدق ، مع انه بين اجتماعه مع مقابله على الصدق ، اعنى المعدولية التي يقابل محمولها محمولها ، بل حكم ههنا باجتماع المتقابلين على الصدق ، ولم يحكم هناك باجتماع المتناقضين ، وكان من الواجب ان يحكم اما بامتناع صدق الكلّيتين ، او بصحة اجتماع ١٨ المتقابلين فى الكلّيتين ، او اشتمالا على موضوع محال .
- ثمّ انه هرب من هذه الشناعات ، ورجع الى الحق بعض الرجوع ، وهو تقييد الموضوع بما لا يمتنع لابذاته ولا بغيره . وذلك ايضا لا يفيد ان ذهب مذهبه المذكور ، ٢١ لانّا اذا قلنا « كل ج ب » بالامكان الخاص ، او « لاشئ من ج ب » بالامكان الخاص ، وكان ب ممّا لا يمتنع اقترانه ب « ج » ولا عدم اقترانه به لابذاتها ولا بغيرهما ، وانما يصدق

- الآخر بحسب وقتين صدق قولنا «كل ما هو ج وب هو ج بالضرورة» و «كل ما هو ج وب هو ب بالضرورة» وينتجان «فبعض ما هو ج وب بالضرورة» . وايضاً صدق قولنا «كل ما هو ج وليس ب هو ج بالضرورة» . وكل ما هو ج وليس ب هو ليس ب بالضرورة . وينتجان «فبعض ما هو ج ليس ب بالضرورة فان يصدق قولنا «بعض ج بالضرورة ب ، وليس بعض ج بالضرورة ب» مع صدق قولنا «كل ج ب بالامكان الخاص» و «لأشياء من ج ب بالامكان الخاص» ويلزم منه اجتماع المتناقضين والمتقابلين على الصدق . وانما لزمه ذلك لاعتباره الملازمة في الحملات ، ثم لتجاوز هذا المقام ، ولننظر فيما استقر رايه عليه . فنقول : اما تقييد الموضوع بما لا يمتنع بذاته فواجب ، واما تقييده بما لا يمتنع بغيره ، ففيه نظر ، لان ما يمكن لذاته ان يكون ج ويمتنع لغيره ان يكون ج بالفعل في الخارج ، ولكن فرض انه ج بالفعل ، فانه يجب ان يدخل في قولنا «كل ج» ولا يدخل على هذا التفسير بموجب هذا التقييد .
- واما المذهب الثالث الذي اورده وهو الذي يستعمل بحسب الوجود الذهني من غير اعتبار آخر ، فما لا يمكن ان يذهب اليه ذاهب ، لان كثيراً من المحالات توجد في الذهن . واذا تخصص الوجود بالذهن ولم يلاحظ الخارج ، لم يمكن ان يستعمل مثلاً يمكن ان يحكم على الانسان بانه يطير ، لانه ربما يتخيل في الازهان كذلك ، فاذا قيل «كل انسان» دخل فيه الانسان الطائر ، وعادت المحالات المذكورة . وليس في اعتبار امثال ذلك فائدة ، اللهم اذا قيد بما لا يمتنع لذاته في الخارج ، وحينئذ يرجع الى ما سنذكره ، فان الموجود الخارجى يدخل ايضاً فيه ، لانه لا يصير موضوعاً ما لم يوجد في الذهن .

- واذا ظهر فساد الوجوه التي ذكرها ، فلنبين المذهب المتعارف الذي يستعمله الجمهور من المحصلين . وهو اننا اذا قلنا «كل ج ب» فاننا نعني به ان كل واحد واحد مما يقال عليه ج ، سواء كانت الجسمية ذاته او صفة غير ذاته موضوعه مع ذاته ، وسواء كانت الصفة دائمة او غير دائمة ، بل في وقت معين او غير معين ، وسواء كان موجوداً في الخارج او

في العقل او في الفرض الذهني مما لا يمتنع وجوده بذاته فقط ، لكن يشترط ان يكون كما
 يكون موجودا لو وجد من غير ان يلتفت الى شيء من هذه الاقسام ، بل يعقل من حيث
 انه ج بالفعل على اعم النحاء الوجود الشامل بهذه الوجودات لا بان يوجد ، من حيث هو موجود ٣
 او ليس بموجود ، ولا بان يصح ان يكون ج فقط فهو ب ، و يكون وجود البائية له
 له على نحو وجود الجسمية ، ان كانت القضية مطلقة عامة ، فعلى هذا البيان لا يدخل
 الممتنعات فيه ، ولما هو بالقوة من حيث هو بالقوة ، فان كان الموضوع ممتنعا لذاته ، ٦
 كالمخلأ والجوهر الفرد ، فقد يعقل منه انه على راي القايل به غير ممتنع ، وهو عند اتصافه
 بالوجود في الخارج يكون خلأ او جوهر فرداً بالفعل فيحكم عليه من حيث هو كذلك بما
 يحكم . فهذا ما ذهب اليه الجمهور . ٩

وبقي علينا ان ننظر في المذهب المنسوب الى الحكيم الفاضل ابي نصر ، فنقول : الفرق
 بين المذهب الاول وهذا المذهب هو الفرق بين الاطلاق العام والامكان العام ، لان الاول كانه
 يتناول كل ماهو ج بالاطلاق العام ، والثاني كأنه يتناول كل ماهو ج بالامكان العام ، فيخرج ١٢
 ما يمتنع ان يكون ج لذاته منهما ، ويدخل ما يمكن ان يكون ج ، ولا يصير ج بالفعل في الخارج
 ولا بالفرض في الثاني دون الاول . و اذا قلنا : كل ما هو ج بالفعل فهو بالضرورة او
 الامكان ب ، وجب ان يتناول ذلك كل ما يصح ان يكون ج ايضاً ، وان لم يوجد في اللفظ ١٥
 في جملة الموضوع . لانا اذا فرضنا ان الشيء الذي يصح ان يكون ج يصير ج بالفعل ،
 دخل في الحكم المذكور قطعاً ، وعلم ان ذلك الحكم كان حاصلاً عليه في نفس الامر قبل الفرض ،
 لان الفرض الممكن لا يدخل بما لا يجب فيما يجب ولا بالعكس ، فان ذلك محال ، والممكن ١٨
 لا يقتضي المحال ، بلى ربما يدل على ما لا يعلم ، وليس الفرض من التقييد به ، الا ان يؤخذ
 ما يؤخذ من غير الممتنع من حيث هو بالفعل ، لامن حيث هو بالقوة لا غير . امّا اذا قلنا :
 كل ماهو ج بالفعل ، فهو بالاطلاق ب ، فلا يتناول ما يصح ان يكون ج ، لان ذلك الحكم ٢١
 يجوز ان يكون في نفس الامر متوقفاً على حصول الجسمية ، فلا يحصل لما لا يصير ج بالفعل ،
 وان كان ممّا يصح ان يكون ج ، فهذا هو الفرق بين المذهبين في الاعتبار وفي العموم

والخصوص ، وانما اطيننا القول في هذا الموضوع ، لانه من المهمات في هذا العلم .

في الفصل الثالث

في العدول والتحصيل

٢

قوله : واذا قيل : كل ما ليس ج في الخارج فهو ب في الخارج ، لاعلى معنى ان
كل لا ج في الخارج فهو ب في الخارج ، بل على معنى ان كل ما صدق عليه سلب ج
في الخارج فهو ب في الخارج ، فهي سالبة الموضوع ولا يصدق البتة ، لان الممتنع يصدق
عليه سلب ج في الخارج ، ولا يصدق عليه انه ب في الخارج .

اقول : انه يأخذ في موضع الحمية تارة قضية شرطية متصلة ، وتارة قضية
حمية ، وههنا اخذ الحمية فيه واعتبر فيه الفرق الذي يكون في القضايا الحمية بين السلب
والعدول ، المتعلق بايجاب الحمل او سلبه . والحق ان الموضوع وحده اذا وصف بالسلب
او العدول المجردين ، لم يكن بينهما فرق . اما بسبب التقييد في الخارج ، فيحدث فرق .

ولنتقرر قبل بيانه ما يجب ان يكون معلوما في هذا الموضوع ، فنقول : الموضوع اذا
اخذ في القضية على انه موجود في الخارج ، صح عليه الحكم بالايجاب والسلب جميعا
في الخارج والعقل ، واذا اخذ على انه ليس بموجود في الخارج ، لم يصح عليه الحكم
بالايجاب الخارجي ، لان ما لا يكون موجودا لا يتصف بصفة موجودة في الخارج .

ويصح الحكم عليه بالايجاب العقلي ، كما يقال اجتماع النقيضين متصور ومحكوم عليه بانه
محال . واما بالسلب ، فلا نزاع في انه يصح ، وان اخذ مطلقا ، فلا يلتفت الى وجوده
ولا وجوده ، على ماهو المتعارف الذي ذكرنا حاله فالحكم عليه بجميع الوجوه صحيح ، الا
انه اذا حكم عليه بامر ثبوتى في الخارج ، اوجب ذلك الحكم وجوده في الخارج لما
ذكرنا . ولم يوجب ذلك اذا حكم عليه بامر سلبي خارجي ، بل بقي على حاله من الاطلاق

المذكور .

٢١

واذا تقرر ذلك اتضح ان قولنا : كل ما يصدق عليه سلب ج في الخارج ، وقولنا :

كل ما صدق عليه ايجاب لا ج في الخارج ، لا بمعنى ان كل ما هو موجود في الخارج وصدق عليه هذا السلب او الايجاب موضوعان مطلقان وضع معهما صفتان ، جعلت لفظة السلب جزءاً من احديهما ولفظة الايجاب جزء من الاخرى ، فحالهما في الموضوعية مع الصفتين كحال الكاتب والامتي وغيرهما ، فهما من هذه الجزئية متساويان .

امّا سبب تقييد الصفتين بالخارج ، فالموصوف بالايجاب الخارجى يجب ان يكون موجوداً في الخارج ، والموصوف بالسلب الخارجى يبقى على حاله من الاطلاق الذى كان عليه اولاً ، ثم اذا حكمنا عليهما بقولنا : فهو ب في الخارج ، اقتضى ذلك كونهما موجودين في الخارج ، فتأكد الحكم في الموصوف بالايجاب الخارجى بكونه موجوداً في الخارج ، واوجب في الموصوف بالسلب الخارجى هذا الحكم كونه ايضاً موجوداً في الخارج ، ولم يوجب ذلك كون احد الحكمين غير صادق والآخر صادقاً ، لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى .

١٢ اما ايراد النقض بالمتنع انه يصدق عليه ج في الخارج ولا يصدق انه ب في الخارج فليس بوارد ، لان المتنع ما لم يوجد من حيث انه لا يكون موجوداً في الخارج لم يوجب ذلك ، وههنا لم يوجد الموضوع على انه موجود او ليس بموجود ، ولم يدل الصفة الموضوعية معه على امتناعه . وكيف لا ، والمتنع اذا اخذ من حيث انه ممكن ، جاز الحكم عليه بالايجاب كما مر . فالحاصل ان الفرق بين القضيتين المذكورتين هو ان معدولية الموضوع دل وصفه تارة على انه موجود في الخارج والحكم عليه تارة اخرى ، وسالبة الموضوع لم يدل الوصف على وجوده ولا وجوده ، وانما وجب الحكم عليه كونه موجوداً في الخارج فقط .

٢١ قوله : واما اذا قيل « كل ج ليس ب في الخارج » لا على معنى ان كل ج في الخارج لا ب في الخارج ، بل على معنى صدق السلب على افراد ج ، فجعل السلب فيها محمولاً ، فهي سالبة المحمول ، وليس فيها حكم بالثبوت ، ورفعها يستدعى وجود الموضوع ويساوى قولنا : لاشئ من ج ب .

- اقول : السلب اذا تأخر عن الربط ، فهو بمعنى العدول ، سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره ، لان جميع ذلك المؤلف او المركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به ، فان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو ، ويكون معناه كل شئ يقال عليه ج على الوجه المقرر ، فذلك الشئ هو الذى يحمل عليه بانه ليس ب او لا ب ، او باى عبارة شئت . فان جعل فى المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا عن شئ فقد صير المحمول وحده قضية واخرج ان لا يكون محمولا . اما حال الموضوع فى استدعاء الوجود او العدم ، فعلى ما تقرر .

فى الفصل الرابع

فى مواد القضايا وجهاتها

- قوله : لابد لنسبة المحمول الى الموضوع من كيفية ، ايجابية كانت النسبة او سلبية . كالضرورة ، والامكان . ويسمى تلك الكيفية مادة القضية ، وحكم العقل بها يسمى جهة .
- اقول : جرت العادة بان يعبر بالكيفية عن الايجاب والسلب ، و بالنسبة عن المادة او الجهة . وصاحب الكتاب استعملها ههنا على التبادل .
- و أيضاً كون طبائع الموجودات محمولات و موضوعات ، و عروض النسب لبعضها بالقياس الى بعض ، و كيفيات تلك النسب امور عقلية لا يكون لها ثبوت الا فى العقل . فاذا جعل حكم العقل بها جهة ، فليت شعري اى شئ يكون المادة .
- والحق ان تلك النسب المعقولة بحسب ما يقتضيها الطبائع فى نفس الامر عند تعقلها هى المواد ، وما يعطيه العبارات فى القضايا من تلك النسب هى الجهات .
- مثلا فى قولنا : « الانسان حيوان » المادة ضرورة ، والجهة اطلاق . ولذلك كان الاطلاق العام والامكان العام وما يجرى مجراهما من باب الجهات ، لا من جملة المواد .
- فانه لا يمكن ان يكون فى نفس الامر نسبة شاملة للضرورة واللا ضرورة .

و امّا في العبارات ، فقد توجد عبارات تدلّ على نسب مبهمّة تشملهما . و المادّة
 اما واجبة ، و امّا ممكنة ، و امّا ممتنعة ؛ والجهات مختلفة على ما شرحها هو وغيره ، فهذا
 هو الفرق الصحيح بينهما .

٣

قوله : فالقضية ان يبيّن فيها ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ، اعنى الثبوت
 والسلب اللذين كل واحد منهما اعم من القوة والفعل ، ولم يبيّن كيفية ذلك الثبوت ،
 فهي مطلقة ، اى غير موجهة . فان يبيّن كيفية ذلك الثبوت فهي موجهة .

٦

اقول : الايجاب والسلب اذا اطلقا ، اى تجردا عن بيان نسبتها بالتعيين ، فانها
 يتناولان الايجاب بالفعل والسلب بالفعل . فان الحكم البت لا يكون الا باحدهما ، ولا يتناولان
 الايجاب بالقوة ، ولا السلب بالقوة اصلاً . لان ما بالقوة لا يكون في حكم الموجود .

٩

وامّا اذا اقترنا ببيان ما ، فقد زال عنهما استحقاق اسم الاطلاق الذي هو عبارة
 عن التجرد عن البيان فقط . فاذا لاشئ مما يتناول الفعل والقوة معاً بمطلق اصلاً ، انما
 المتناول لها هو الجهة المسماة بالامكان ؛ والاطلاق يتناول الفعل لا غير ، وهو يقابل التوجيه
 من حيث التجرد عن البيان لفظاً ، ويدخل فيه من حيث دلالة المعنوية على بعض النسب
 الايجابية او السلبية دون بعض ، ولا يختلف دلالة بحسب هذين الاعتبارين .

فظهر ان الثبوت والسلب اللذين نقيضهما الاطلاق لا يكونان اعم من الفعل و
 القوة . وسرّ ذلك ما حكينا به في بيان حال الموضوع ، و هو اننا اذا قلنا : « كل ج »
 فانه يشتمل كل ما يقال : انه ج بالفعل ، ولا يشتمل ما يقال : انه ج بالقوة .

وفي قوله « فان يبيّن كيفية ذلك الثبوت فهي موجهة » اعتراف بان الجهة ما يعطيه
 البيان اللفظي ، لا الحكم العقلي ، كما بيناه .

و باقى الفصل قسمة الجهات ، و وضع الاصطلاحات ، واعتبار البساطة والتّركيب
 في الجهات ، على الوجه الذي ذكره ، مفيد جداً ، و ترتيبه بحسب ذلك احسن مما
 ذهب اليه غيره . و انما يظهر فائدته في ابواب التناقض ، والعكس ، و القياسات المختلطة
 على ما اورده .

٢١

من اللامع الثانی

فی الشرطیات المتصلة

٣ قوله : ولا جزم للعقل بان لزوم السلب مستلزم سلب اللزوم ، لان مقدم المتصلة جاز ان يكون محالاً ، والمحال جاز ان يستلزم النقيضين . ولا جزم أيضاً بان لزوم الايجاب يستلزم لزوم السلب للعلة المذكورة .

٦ اقول : استلزام المقدم المحال للنقيضين لو قدح - في ان لزوم السلب يستلزم سلب لزوم الايجاب ، بان يجتمع فيه أن يستلزم سلب لزوم الايجاب من حيث اقتضائه للزوم السلب ، و أن لا يستلزمه أيضاً من حيث اقتضائه للزوم الايجاب - لكان بان يقدح اولاً في نفس لزوم السلب المجتمع مع لزوم الايجاب اولاً ، فان ملزومية المتقابلين هي العلة في اجتماع هذا الاستلزام واللااستلزام . و القدح ، في المعلول الفاسد دون علته المقتضية لفساده ، مما لا وجه له .

١٢ هذا مع ان مثل هذا الاستلزام واللااستلزام من جهتين مختلفتين ممكن الاجتماع في الملزومات الممكنة ، فان الحيوان مثلاً يستلزم صدور الاحساس عنه من حيث كونه حساساً ، ولا يستلزم صدور الحركة الارادية عنه من تلك الجهة ، ويستلزم صدور الحركة الارادية عنه من حيث كونه متحركاً بالارادة ، ولا يستلزم صدور الاحساس عنه من تلك الجهة ، فقد اجتمع فيه استلزام كل واحد منهما مع لا استلزامه من جهتين مختلفتين .

و لما جاز ذلك في الممكنات ، ظهر انه لا يجب ان ينقدح مثله من الجهة المذكورة في محل البحث ، بل الذي يجب ان يقدح فيه هيئنا هو نفس اللزوم ، لاحتمال اجتماع لزوم النقيضين معه . وكان من الواجب عليه ان يقول ، بدل ما قاله : « ولا جزم للعقل بازوم شيء بعينه لشيء اصلاً » لان مقدم المتصلة جاز ان يكون محالاً ، والمحال جاز ان يستلزم النقيضين ، حتى ينسد باب اللزوم بالكلية .

اما الجزم باستلزام المحال للنقيضين ، و الامتناع عن الجزم باقتضائهما لمقتضياتهما

المتعاعدة ، فجار مجرى قبول المقدمات والامتناع عن قبول النتيجة .

و ممّا يجب ان يعلم ان المحال ، من حيث كونه محالاً ، بل المعدوم من حيث كونه معدوماً ، لا يمكن ان يحكم عليه بانه يستلزم شيئاً ، بل يمكن ان يحكم عليه بانه لا يستلزم شيئاً .^٣ كما ان الموضوع من حيث يكون معدوماً ، لا يمكن ان يحكم عليه بحكم ايجابي ، ويمكن ان يسلب عنه كل شيء . وكما ان الموضوع للحكم الايجابي يجب ان يكون موجوداً او مأخوذاً من حيث هو شيء ما ثابت في الذهن بالفعل من غير ملاحظة وجوده او عدمه ،^٦ كذلك المقدم المستلزم يجب ان يؤخذ امّا موجوداً ، او من حيث هو ثابت بالفعل في الذهن ، من غير ان يلاحظ كون ذلك الثبوت في الخارج ، على سبيل الامكان او على سبيل الامتناع ، وهذا هو معنى الفرض والتقدير .^٩

ثم اذا فرض ثابتاً فينبغي ان يحكم باستلزامه لما يستلزمه ، ولا يقدح في نفس الاستلزام بسبب استلزام الطرفين ، فان كون اللازم محالاً لا يدل على عدم الاستلزام ، بل انما يدل على عدم المزوم او كونه محالاً فقط .^{١٢}

قوله : فليس معنى الملازمة الكلية اللزوم على التقادير ، بل معناها انه لو فرض المقدم مع اى امر كان يلزمه التالى ، لاعلى انه يلزم المجموع ، بل على انه يلزم المقدم ، فان لم يكن التالى جزءاً من المقدم ، لم يحصل الجزم بصدقها ، لانه لو فرض المقدم مع عدم لزوم التالى له ، كان عدم اللزوم ثابتاً على ذلك التقدير ، فاحتمل ان لا يلزمه التالى على ذلك التقدير .

ولا يصح ان يقال : انه او فرض المقدم مع عدم التالى لا يلزمه التالى ، لان فرض^{١٨} المقدم مع عدم التالى محال ، و المحال جاز ان يلزمه المحال ، فجاز ان يلزمه التالى و عدمه على ذلك التقدير ، فالمتيقن ان لا يجزم بصدقها . فان كان جزءاً من المقدم يحصل الجزم بصدقها ، لانه لو فرض ان هذا انسان مع اى امر كان يلزمه ان يكون حيواناً .^{٢١}

اقول : صاحب الكتاب ناقض قوله : « لو فرض المقدم مع اى امر كان يلزمه التالى ، لاعلى انه يلزم المجموع ، بل على انه يلزم المقدم » بقوله : « لو فرض المقدم

مع عدم لزوم التالى ، احتمال ان لا يلزمه التالى على ذلك التّقدير « و ذلك انه جعل
عدم لزوم التالى مع المقدّم المستلزم للتالى مؤثراً فى الاستلزام ، فحكم بسببه باحتمال ان لا يلزم
التالى . ولوالتزم شرطه الاول ، وهو ان يكون المستلزم هو المقدّم وحده ، لا الامر المقترن ،
لما حكم بهذا الاحتمال .

وايضاً ، لو ابطال [الشرط] وجعل المستلزم مجموع المقدّم وعدم لزوم التالى ، حتى
صار المقدّم الحادث المركّب منهما محالاً ، لاشتماله على اجتماع النقيضين بالقوّة ، و هو
ايجاب لزوم التالى مع عدم لزومه لما وجب ايضاً ان يحكم باحتمال عدم لزوم التالى ، بل
كان يجب [ان يحكم] بلزوم التالى وعدمه معاً ، حتى يكون موفياً كلّ جزء من المقدّم حقه .
اما حكمه باحتمال عدم لزوم التالى على ذلك التّقدير ، فيدلّ على انه كفّ المقدم
عن تأثيره ، وهو استلزام التالى مطلقاً ، وجعل الامر المقترن به وحده مؤثراً .

وانما حكم بالاحتمال ، لاسبب الشكّ فى تأثير الامر المقترن به ، بل لعدم القطع
بوقوع هذه المقارنة . ومما يدلّ ايضاً على أنه كفّ المقدّم عن التأثير شكّه فى صدق الملازمة ،
لأنّ صدق الملازمة ليس شيئاً غير ثبوت اللزوم .

ونقول من رأس : اذا اقترن بالمقدّم امر يقتضى نقيض ما يستلزمه المقدّم ، مثل عدم
لزوم التالى او غير ذلك . فالتأثير فى استلزام التالى او لاستلزامه امّا ان يكون للمقدم
وحده ، او لهما معاً ، او للمقترن وحده ، او لاهذا ولا لذاك . فان كان الاول ، سقط
الاحتمال الذى ذكره بالكلّ ، و بطل التفصيل الذى اوردده .

وان كان الثانى ، بطل قوله : المستلزم هو المقدّم وحده مع اىّ أمر كان . فانّ
مجموع المقدّم مع كلّ أمرٍ غير مجموعته مع أمرٍ آخر ، فيحدث من اقترانه بتلك الامور
مجموعاتٌ بعدد تلك الامور ، لكلّ واحد منها تأثير غير تأثير الآخر ، ولا يبقى للملازمة
الكلية معنى اصلاً ، ويصير القضية الواحدة قضايا كثيرة مختلفة المقدّم ، ثم ان أخذ
كلّ واحد من المجموعات مع امور اخرى مقترنة به ، ليصير استلزامه كلياً ، عاد الكلام
و تسلسل .

- وايضاً لا يخلو إمّا ان يحصل تأثير كل واحد بانفراده ، اوهما معاً ، او متشاركاً .
 فان حصل تأثير كل واحد ، وجب الجزم باستلزام المقدم للتالي ، لأنه ان اقتضى المقترن
 عدم لزوم التالي اجتماع مع لزوم التالي لا لزومه ، ولم يندفع اللزوم به ، وان لم يقتض ٣
 خلص لزوم التالي . فعلى التقديرين يكون لزوم التالي ثابتاً . ولا ينشلم صدق الملازمة
 على ما ذهب اليه .
- وان تمانعا كانا كعنصرين متضادين ، يكسر كل واحد منهما سورة الآخر ، وحينئذ ٦
 لا يكون المقترن بكفّ المقدم عن التأثير كما ذهب اولى من المقدم بكفّه ، بل يجب أن
 يؤثر معاً ويعود الى رابع الأقسام . وان يشاركا ، لم يكن الأثران متناقضين ، وفرضناهما
 كذلك . و أيضاً لم يكن المقدم مقدماً ، بل جزءاً من المقدم ؛ وكلاهما خلف . ٩
 وان كان الثالث ، لم يبق ما فرض مقدماً مع أى أمر كان ، مقدماً معه صار المقدم
 ذلك الأمر ، وصارت القضية قضايا فوق واحدة ؛ هذا خلف .
- و إن كان الرابع ، وهو ان لا يكون احدهما بمؤثر ، بطلت الملازمة بالكلية . فظهر ١٢
 ان فرض عدم استلزام المقدم للتالي ، على اى وجه كان ، يؤدى الى محال .
- وامّا حكمه بأنّ المقدم الذى يكون التالي جزءاً منه يستلزم التالي قطعاً ، ولا جزم
 باستلزام غيره من المقدمات لتواليها ، ففيه نظر . ١٥
- ولقائل أن يقول : اولاً ان استلزام مجموع الأجزاء لبعضها ليس باستلزام فى
 الحقيقة ، بل هو تكرار فى القول . فانّا اذا قلنا : ان كان هذا كاتباً وضاحكاً ، لم نشكك
 فى أن كونه كاتباً غير مقتضى لكونه ضاحكاً ولا متعاقباً به ، ولا تأثير أيضاً لا قترانه بالضاحكية ١٨
 فى ثبوت الضاحكية ولا ثبوته . فوقوعه فى المقدم من حيث الاستلزام وقوع أجنبى و
 حشو محض ، ولذلك ربّما يسمّى نوع منه لزوماً بسبب مقارن أجنبى .
- و اذا كان المرجع فى الاستلزام الى الجزء الذى هو ضاحك ، فالقضية بالحقيقة ٢١
 هى قولنا : ان كان هذا ضاحكاً ، وهو جار مجرى قولنا فى الحملات «الضاحك ضاحك»
 فان كليهما لا يستحقان لأن يعدّا فى القضايا ، فضلاً عن أن يكونا أفضل من غيرهما .

- ولا يعتمد في صناعة البرهان بامثال هذه القضايا ، بل ربما يستعمل في الجدل او المغالطة .
- و بعد التّجاوز عن هذا المقام نقول : قوله ، في بيان أن استلزام الكلّ لجزئته يقينىّ
- ٣ دون غيره من الاستلزمات : « انّا لو فرضنا أنّ هذا انسانٌ » ، مع أىّ أمر كان يلزمه أن يكون حيواناً » دعوى مجرّدة ، و ذلك لانّا اذا فرضنا أنّ هذا انسانٌ مع كونه لحيواناً لزم انّه حيوان ، نظراً الى المقدّم ، لا الى المقترن .
- ٦ فأيضاً اذا فرضنا في العلة و المعلول أنّ هذا اثنان مع كونه فرداً لزم انّه زوج ، نظراً الى المقدّم وحده . وفي عكسه انّا اذا فرضنا أنّ هذا رعدٌ ، مع انّه لاسحاب ، لزم وجود السحاب .
- ٩ وفي معلولى علة اذا فرضنا أنّ هذا الشّكل ذو ثلاث زوايا ، مع أنّ زواياه غير مساوية لقائمتين ، لزم انّها مساوية لقائمتين .
- وفي المشروط و الشرط اذا فرضنا أنّ هذا شعاع الشّمس ، مع أنّ الشّمس ليست بمحاذاة لمحله لزم محاذاتها له .
- ١٢ وفي المتضائفين اذا فرضنا أنّ هذا ابٌ مع انّه لم يلد ازم أنّه ولد ، كلّ ذلك نظراً الى المقدّم .
- ١٥ وان نظرنا الى المقترن في هذه الوجوه الاخيرة كففنا المقدّم عن الاستلزام . فاذا نظرنا الى الكلّ والجزء ايضاً كذلك وجب ان يكسّف المقدّم ايضاً .
- فان قال : الكلّ لا يتصوّر بدون الاجزاء ، و اذا تصوّر وجد الاجزاء . ثم ان اقتضى المقترن عدم الاجزاء اجتمع وجود الاجزاء او عدمها ، فوجود الاجزاء ثابتٌ مع كلّ مقترن .
- ١٨ قلنا : والاثنان لا يتصوّر بدون الزوجيّة ، ولا الرّعد بدون السحاب ، ولا الاب بدون الولد ، وكذلك البواقي ، ويلزم ما يلزم هناك .
- ٢١ فان قال : يجوز ان يتصوّر الاثنان من حيث انّه عدداوّل ، والرّعد من حيث انّه صوتٌ عظيمٌ ، والاب من حيث انّه حيوان مذكّر ، فينفكّ تصوّراتها عن تصوّرات لوازمها .

قلنا : وكذلك تصوّر الانسان من حيث أنّه مبدأ نطق و افعال اخرى مخصوصة

انفك ذلك التّصور عن تصوّر اجزائه . و بالجملة اذا اخذ الكلّ من حيث هو كلّ

فليؤخذ العلّة الموجبة من حيث هي علّة موجبة ، و المعلول المساوي من حيث هو معلول ٣

[مساو] ، والمضاف من حيث هو مضاف ، حتّى ان استلزم شيء منها لازماً استلزم الكلّ ،

و ان لم يستلزم البعض لم يستلزم شيء ، واذا كان ذلك كذلك كان الفرق المذكور تحكم

مجردّ ، ودعوى بغير برهان . ٦

قوله : فاذا قلنا : «كلّما كان اب فج د» كان مرادنا أنّه لو فرض المقدّم مع أىّ

أمر لا يلزم من اجتماعه بالمقدّم محال ، لزمه التّالى ، سواء كان ذلك الامر ممكناً او محالاً .

اقول : هذا مقرر عليه رأيه ، هرباً عن هذه الشّناعات ، و يعاد ما قلنا ، فيقال : ٩

ان كان المستلزم هو المقدّم مع الامر المجتمع به لم يكن المقدّم مقدّماً ، بل جزءاً من المقدّم

وكان مجموع المقدّم مع كلّ أمر غير مجموعته مع أمر آخر ، فلا يكون القضية المفروضة

واحدة ، بل قضايا كثيرة مختلفة المقدّمات . ١٢

وان كان المستلزم هو المقدّم وحده ولم يكن للامر المستجمع به تأثيره فى الاستلزام

لم يختلف الاستلزام . يكون ذلك الأمر ممّا يلزم من اجتماعه بالمقدّم محال ، او ممّا

لا يلزم . ١٥

فان قال : قد قيّد المحصّلون من المنطقيّين أيضاً الامور المقترنة بالمقدّم بهذا القيد .

قلنا : انّهم لم يجعلوا هذا التّقييد شرطاً فى الاستلزام ، بل على أنّ المعارف و

المستعمل فى العلوم كذلك ، كما انّ تقييد الموضوع بما لا يكون محالاً و لا بالقوّة ليس ١٨

من جهة انّ ذلك القيد شرط فى الوضع و الحمل ، بل على انّ المعارف من مفهوم

الموضوع كذلك .

و بالجملة علينا تحقيق المعارف العقلية ، وليس علينا تقليد الغير فيه . ٢١

واذ تقدّم هذا فينبغى لنا ان نلخص معنى الملازمة الكلية والجزئية ههنا ، فنقول :

معنى الملازمة لا يتعلّق بشيء غير طبيعنى المقدّم والتّالى .

فان كان المقدم بنفسه من غير اقتران امر آخر به موجباً لوجود التالى معه - كالعلة
 التامة لمعلولها ، و الكل لجزئه ، و المعلول المساوى لعلته ، و ساير ما قيل من هذا النمط ،
 ٣ ايجاباً لا يتغير من طبيعته الموجبة لوجود التالى بحسب اقتران الامور و التقديرات و الاوقات
 به بشرط ان لا يكون لتلك المقترنات تأثير في ذلك الاستلزام ، لا بمشاركة ولا بممانعة ولا
 بنوع آخر ، سواء كانت تلك الامور موافقة له في طبيعته او مضادة او مخالفة او متناقضة -
 ٦ كان الاستلزام كلياً .

ولم يكن لتعميم الامور اثر في نفس الاستلزام غير التنبيه على حصوله في جميع الصور ،
 كما ان الحصر في الحملات لا يدل على نفس الجهة ، بل يدل على حصول الجهة التي
 ٩ يقتضيها طبيعنا المحمول والموضوع في جميع الاشخاص .

واما ان كان المقدم غير تام - في ايجاب ان يوجد التالى معه ، وانما يتم باقتران شيء
 به مما يمكن ان يقترنه ، و هو قبل الاقتران يكون صالحاً لان يقترن به ذلك الشيء ولان
 ١٢ لا يقترن - كان استلزامه وحده للتالى استلزماً جزئياً ، مع ذلك المقترن بصير كلياً .

مثلاً اذا قلنا : قد يكون اذا كان هذا حيواناً فهو انسان ، وقد يكون اذا كان هذا
 انساناً فهو كاتب ، فان الحيوانية انما تستلزم الانسانية باقتران فصل الناطق به ، والانسانية
 ١٥ تستلزم الكتابة باقتران عارض له ، وهو حصول ملكة الكتابة به . فمثل هذين المقدمين من
 حيث لم يقترن به شيء يوجب وجود التالى في بعض الاحوال ، ومع بعض الامور دون
 بعض . وذلك معنى الاستلزام الجزئي . اما مع انضمام ما يقترن به ويتم استلزامه فيصيره
 ١٨ بحيث يوجب وجود التالى في جميع الاحوال التي تقترن به بعد ذلك اقتراناً غير مؤثر في
 مقتضى طبيعته ، فيصير كلياً .

و يشبه ذلك في الحملات حمل الانسان على الحيوان وحده ، و حمل الكاتب على
 ٢١ الانسان وحده . فانهما يصدقان جزئيين . و حمل الانسان على الحيوان المقيّد بالناطق ،
 و حمل الكاتب على الانسان الموصوف بذى ملكة الكتابة يصدقان كليين .

وانما اشترطنا في مقدم الجزئين صلاحية الاقتران بما يفرض اقترانه به ، وفي المقترن

ان يكون ممّا يمكن ان يقترن به ، لثلا يتوهم انّ قولنا « ان كان هذا انساناً فهو حيوان » جزئىً ، لانه اذا فرض اقتران اللاحيوانية به لم يكن حيواناً ، و ذلك يقتضى ان يكون استلزام الانسانية للحيوانية فى بعض الاحوال ، اعنى حال عدم اقتران اللاحيوانية دون ٣ حال اقترانها به . فانّ الانسانية غير صالحة لهذا الاقتران ولا هذا المقترن ممّا يمكن ان يقترن به . فانّ الانسانية غير صالحة لهذا الاقتران ولا هذا المقترن ممّا يمكن ان يقترن به . فبالشرط المذكور يندفع هذا الشكّ .

٦ قوله : والمخصوصة هى التى حكم فيها انه لو فرض المقدم مع امر مخصوص يازمه التالى ، كقولنا : « ان كان زيد فى البحر فى حالة كذا فهو يغرق » .

٩ اقول : الامر المخصوص يجب ان يكون بحيث يمتنع وقوع الشرّكة فيه ، كقولنا « ان كان زيد فى البحر اليوم او مع هذه الحالة » حتى يصير القضية مخصوصة ، لانّها ان كانت حالة يمكن ان يقع فيها شرّكة ، كقولنا مثلاً : « حالة سكره ، او حالة جهله بالسباحة » لم يصير القضية مخصوصة .

١٢

من اللامع الثالث

فى الشرّطيات المنفصلة

١٥ قوله : الشرّطية المنفصلة هى التى يحكم فيها بمنافاة قضية لأخرى^١ ، اولاً منافاتها لها ، والاولّ ايجاب والثانى سلب ، والموجبة ان حكم فيها بمنافاة الجزء الاولّ للثانى فى الصّدق والكذب فهى المنفصلة الحقيقية .

١٨ ثم قال : وان حكم فيها بالمنافاة فى الصّدق فقط فهى مانعة الجمع .

ثم قال : وان حكم فيها بالمنافاة فى الكذب فقط فهى مانعة الخلو .

ثم قال : و المنفصلة قد تكون عناديةً ، وهى التى يستحيل اجتماع جزئيهما على

٢١ الصّدق والكذب ، او على الصّدق فقط ، او على الكذب فقط .

اقول : هذه القسمّة تقتضى ان تكون المنفصلة ثلاثة انواع : مطلقة تتناول العنادية

والاتفاقية ، وعنادية ، و اتفاقية . وكلّ نوع ينقسم ثلاثة اقسام : حقيقية ، و مانعة جمع ، و مانعة خلو . والاخير ان قد يوجدان بسيطين يشملان الحقيقة ؛ وقد يوجدان مركبين ٣ يكونان قسيمين لها . و يصير الجميع خمسة عشر ، و اذا اعتبر الحصر صارستين ، و ينبغي ان يعيّن كلّ نوع ، وقت الاستعمال ، ليؤمن الخط .

قوله : و اذا فرض احدا الجزئين في مانعة الجمع فلا يجب ان يستلزم نقيض الآخر ، لاحتمال ان يكون المفروض محالاً فيستلزم المحال ، وكذا اذا فرض نقيض احد الجزئين في مانعة الخلو ، فانه لا يجب ان يستلزم عين الآخر للعلّة المذكورة .

اقول : هذا لا يتصور الا في العناديات ، وهو لم يعيّن ، و الجزء المفروض عنه ، او نقيضه من العنادية ان لم يفرض على ما كان عليه في المنفصلة من طبيعة العناد لم يكن المفروض هو ذلك الجزء بعينه ، وان فرض على ما كان عليه منعت طبيعته العنادية من حيث العناد ان يتبعه معاندة فيتخلف معاندة عنه ضرورة ، فيتحقق نقيض المعاند ، ولا معنى لوجوب استلزامه لنقيض الجزء الآخر ، او عينه الا هذا التحقق التابع لهذا التخلف . ١٢ ثم ان كان المفروض محالاً ، واشتمل امّا بحسب ذاته او بحسب ما يقارنه من الامور على مذهب صاحب الكتاب على ما يوجب استلزام ذلك المعاند بعينه او لاستلزام ما يقابل ذلك المعاند من جهة اخرى ، فلا مانع عن ذلك . ١٥

ولا يضرّ ذلك ما ثبت او لا ، اذ من الجائز ان يستلزم المحال طرفي النقيض ، و هذا الاحتمال لا ينافي القطع المذكور ، لانه منضاف اليه ، لارافع له ، فوجوب الاستلزام المذكور حاصل على كلّ حال ، بخلاف ما ذهب اليه . و امّا بحسب التحقيق فلا يمكن ان يكون الجزء المستلزم للنقيضين معانداً لاحد ملزوميه . فلا يتألف المنفصلة المذكورة منهما .

قوله : و سلب الانفصال الحقيقي انما يصدق باجتماع الجزأين على الصدق او على الكذب ، او بصدق احدهما وكذب الآخر دائماً من غير عناد . كقولنا : « ليس امّا ان يكون الانسان موجوداً او الخلاء موجوداً » و سلب الانفصال المانع للجمع انما يصدق باجتماع

الجزأين على الصدق . كقولنا : « ليس أمّا ان يكون الانسان حيواناً أو ابيض » وسلب الانفصال المانع للخلو انما يصدق باجتماع الجزأين على الكذب . كقولنا : « ليس أمّا ان يكون الانسان حجراً او شجراً » .

٢ اقول : لم يعين ان الانفصال ههنا أيضاً من اى نوع يريد . فان كان عنادياً فسلبه ما يصدق معه أمّا امكان الاجتماع مع استحالة الخلو ، وأمّا امكان الخلو مع استحالة الاجتماع ، وأمّا امكان الاجتماع والخلو معاً . لان الحقيقة العنادية تتركب من استحالة الاجتماع واستحالة الخلو ، كما صرح هو أيضاً به .

وما اورده ههنا هو أمّا وجود الاجتماع ، او وجود الخلو ، او عدم الاجتماع والخلو معاً من غير استحالاتهما ، و هو اخص من سلب العنادية ، و ليس أيضاً سلب للمطلقة : ٩ الشاملة للعنادية والاتفاقية ، ولالاتفاقية وحدها . لان الطرفين على التقديرين يصدقان اذا صدق احد الجزأين وكذب الآخر من غير عناد . فظهر ان سلب الانفصال الحقيقي الذى ذكره غير صحيح على كل واحد من الوجوه .

١٢ وأمّا الانفصال المانع للجميع فان كان عنادياً بسيطاً كان سلبه ما يصدق معه امكان الجمع وحده ، و ان كان مركباً كان سلبه ما يصدق معه أمّا امكان الجمع مع استحالة الخلو ، وأمّا استحالة الجمع والخلو معاً ، وأمّا امكانهما معاً . وصاحب الكتاب اورد ١٥ وجوه الجمع وحده ، وهو اخص من سلب العنادي ، انما هو سلب المطلق الشامل للعنادي والاتفاقي ، وقس عليه مانع الخلو .

١٨ قوله : والموجبة الكلية من المنفصلات هي التي يحكم فيها بان الجزء الاول في اى حالة كان يعاند الثانى .

اقول : الدعوى بيان الايجاب انكلى لجميع المنفصلات ، والبيان خاص بالعنادي .

٢١ قوله : ومتى كان حرف الانفصال متأخراً عن موضوع المقدم ، كقولنا : « كل عدد زوج أمّا زوج او فرد » اشتهت القضية بالحمائية ، وان كان المراد منه ان كل عدد يصدق عليه احدهما كانت القضية حملية . و ان كان المراد منه العناد بين قولنا « كل عدد زوج »

وبين قولنا « كلّ عدد فرد » كانت منفصلة مانعة الجمع .

- اقول : لو قال : انّ قولنا « كلّ عدد اِمّا زوج او فرد » في قوّة حمليّة لكان اصوب ،
 ٣ لانه لو جاز ان يكون حمليّة لجاز ان يكون قولنا « زيد اِمّا كاتب او ليس بكاتب » حمليّة .
 والصّحيح انّ الاول يقتضى زوال الانفصال على الاشخاص ، فكأنّه يشتمل على الانفصالات
 بعدد الاشخاص ، ولذلك كانت حقيقيّة . والثاني يقتضى وروده على الحصر الكليّ ، ولذلك
 ٦ اخرج حصر الجزئيّ عنه وصارت المنفصلة مانعة جمع فقط .

من اللامع الرابع

في التناقض

- ٩ قوله : ويشترط في التناقض بين الحملين اتّحادهما في الموضوع والمحمول واختلافهما
 في الجهة .

- اقول : مشهور بين المنطقيّين أنّ التناقض لا يقع الا بين قضيتين متقابلتين ، وأنّ
 ١٢ التّقابل لا يتمّ الا باتّحادهما في ثمانية اشياء : الموضوع ، والمحمول ، والشّروط ، والاضافة
 والزّمان ، والمكان ، والكلّ او الجزء ، والقوّة والفعل ، وينضاف الى ذلك ليتمّ التناقض
 شرطُ الاختلاف في الكميّة في المحصورات ، و شرطُ اعتبار الجهة في الجميع .

- ١٥ ثمّ انّ الفاضل فخر الدّين الرّازي - رحمه الله - ذكر أنّ الاتّحاد في الموضوع و
 المحمول بالحقيقة يغني عن رعاية الثمانية ما خلا الزّمان ، وأن اعتبار الزّمان داخل في اعتبار
 الجهة ، فهذا هو السّبب في اقتصار صاحب الكتاب على هذه الامور الثلاثة .

- ١٨ والتّحقيق يقتضى انّ بعض الامور الثمانية يصلح لأن يتعلّق بكلّ واحد من المحمول
 والموضوع حال افرادهما ، كالاضافة و الكل و الجزء ، وبعضها يجب ان يتعلّق بالربط
 بينهما . كالشّروط في قولنا : « كلّ متحرّك متغيّر مادام متحرّكاً » و « كل حيوان متغذٍّ
 ٢١ في بعض الاوقات بالفعل ان وجد الغذاء » ، وكالمكان في قولنا : « السّقمونيا يسهل الصّفراء
 في بعض البلاد » ، و بعضها يصلح للامرين جميعاً .

و رعاية شرط الاتحاد الحقيقي في الموضوع والمحمول ، تغني عما يتعلق بهما مفردين ،
ورعاية الجهة تغني عن رعاية بعض ما يتعلق بالرّبط ، كشرط الوصف ، وكالزمان ، و
يبقى بعض ما يتعلق بالرّبط واجب الرّعاية ان لم يدخل فيها . ٣

وانما لم يجتهد القدماء في طي هذه الامور تحت عدد اقل وان كان يقع فيها تكرار ،
لان التكرار يؤكّد وجوب رعايتها ولا يؤدي الى خلل ، اما اغفالها فربما يخل .

واما ما ذكر صاحب الكتاب من اشتراط اختلاف الجهة ففيه نظر . لانه سيذكر ٦
في هذا الفصل بعينه أنّ المطلقين الوقتيين تتناقضان مع اتفاقهما في الجهة .

قوله : واما المركبات من موجبة وسالبة ، فاذا قلنا : « كل ج ب بالامكان
الخاص » نقيضه انه ليس كذلك ، بل بعض ج ب بالضرورة ، او بعض ج ليس ب ٩
بالضرورة .

اقول : وينبغي ان يزاد فيه « او كلاهما » فان لفظة « او » في قوله « بعض ج ب ،
او بعض ج ليس ب » يفيد منع الخلودون الجمع . ١٢

وينبغي ان يعلم أنّ نقيض الموجبة الكلية الممكنة الخاصة ليس هو احد هذه الثلاثة
على سبيل التّرديد ، فانّ العملية لا تقابل المنفصلة ، بل هو القضية التي يصدق هذه
الثلاثة جميعاً معه ويساويها ، فانّ وضع مسمّى لضرورتي الايجاب والسلب معاً اسماً كما ١٥
سموا كل واحد منهما بالامكان كان نقيض قولنا : « كل ج ب بالامكان الخاص » ليس
هو « بعض ج ب بالجهة المسمّاة بذلك الاسم » ، ويصدق معها من حيث التفصيل القضايا
المذكورة جميعاً ، وهكذا حكم سائر النّقائض في الجهات المركبة . ١٨

قوله : واما الموجبة الجزئية فاذا قلنا : « بعض ج ب بالامكان الخاص » نقيضه
انه ليس كذلك ، بل « كل ج ب بالضرورة ، او لا شيء من ج ب بالضرورة ، او
بعض ج ب بالضرورة ، او بعض ج ليس ب بالضرورة » . ٢١

اقول : اكثر المنطقيين لم يذكروا هذا التفصيل ، بل اقتصروا على ايراد الكليتين

الضرورتين في نقيض هذه القضية ، وغفلوا عن القسم الثاني . والحق ما قاله صاحب الكتاب .

٣ قوله : واما الشرطية المتصلة والمنفصلة فنقيض الموجبة الكلية فيها السالبة الجزئية . ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية .

اقول : اقتصر فيها على الاختلاف في الكيفية والكمية ، ويجب ان يعتبر في المتصلات
٦ سلب اللزوم ان كانت المتصلة لزومية ، او سلب الاتفاق ان كانت اتقاقية ، او سلب
المصاحبة ان كانت شاملة لهما . وفي المنفصلات ما ذكرناه في سلب كل نوع عن الانفصال ،
في الفصل المتقدم .

من المقالة الثالثة

من اللامع الاول

في الفصل الاول

في العكس

قوله : و يعنى باللزوم عنه ان يكون نقيضه مع صدق الاصل ملزوماً للمحال .

اقول : انما اشتغل المنطقيون ببيان انعكاس ما ينعكس من القضايا ، لاحتياجهم
في بيان انتاج الاقيسة الغير الكاملة اليه . فانهم كانوا يشبتونها بالعكس و الرد الى الاقيسة
الكاملة ، و الا فليس العكس من المطالب الاصلية التي تطلب لاجل غيرها ، ولذلك
كانوا يوردون باب العكس في صدر كتاب القياس ، كانه مقدمة او مصادرة له ، ويؤخرون
ذكر عكس النقيض - مع انه جار مجرى العكس في الفائدة لولا ما ذكرناه - الى لواحق
القياس ، لعدم الاحتياج اليه .

و صاحب الكتاب جعل بيان العكس مثبتاً مطبقاً على القياس ، وترك سائر البيانات ،
وكان من الواجب عليه أن يؤخره عن بيان القياس .

ثم انه ذكر في تفسير الكلّي شرط لزوم العكس عن الاصل ، وفسّره بكون
نقيض العكس مع صدق الاصل ملزوماً للمحال ، و هذا اصطلاح تفرّد به و لم يلتزمه في
جميع المواضع على ما يجي ذكره .

قوله : لا يقال : السالبة الكلية الضرورية تنعكس كنفسها ، لوجوه :

احدها أنه اذا صدق قولنا « بالضرورة لا شيء من ج ب » فبالضرورة لا شيء
من ب ج . و الا فبعض ب ج بالامكان العام . ولو امكن ذلك لما لزم من فرض وقوعه

محال ، وقد لزم . لانه لو فرض صدق قولنا : « بعض ج » لزم صدق الباء والجيم على ذات واحدة ، فيكون بعض ج ب ، وقد كان بالضرورة لاشيء من ج ب ، فيلزم اجتماع التقيضين على الصدق ، وهو محال . ٣

ثم قال في الجواب : لاننا نقول : اما الاول فلا نسلم انه يلزم اجتماع التقيضين ، وهذا لان صدق الباء والجيم على ذات واحدة على ذلك التقدير يستلزم صدق قولنا : « بعض ج على ذلك التقدير فهو ب » اذ هو لا يناقض قولنا : « بالضرورة لاشيء من ج ب في نفس الامر » . ٤

اقول : التقدير الذي يلزم صدق قولنا « بعض ج على ذلك التقدير فهو ب » اما ان يمكن صدق قولنا : « لاشيء من ج ب ايضاً على ذلك التقدير بعينه » واما ان لا يمكن . فان امكن فقد امكن اجتماع التقيضين على الصدق على ذلك التقدير ، ويلزم منه ان يكون ذلك التقدير تقدير المحال ويلزم المطلوب ، وان لم يمكن فقد ثبتت المناقضة بين ما لزم صدقه على ذلك التقدير وبين ما هو ثابت في نفس الامر ، وانتقض قوله ، وهذا جلدى . ٥

والحق ان المنع الذي ذكره ليس بوارد ، لان القضية اللازمة على تقدير لو لم يناقض الثابتة في نفس الامر مع حصول شرائط التناقض بينهما كان من الواجب عليه او لا ان يزيد في التناقض شرطاً زائداً على ما ذكره . وهو ان لا يكون احدى القضيتين مقدرة والاخرى ثابتة في نفس الامر ؛ وكيف يمكن ذلك والمتناقضان يمتنع اجتماعها في نفس الامر . واذا كان احدهما ثابتاً في نفس الامر امتنع ان يثبت الآخر الا في التقدير ، وما لم يثبت الآخر لم يتصور التناقض بينهما ، لكونه أمراً اضافياً غير معقول الا عند ثبوت المتضائفين . ٦

فاذن لو صح ان المقدّر لا يناقض الثابت في نفس الامر لما امكن تصور التناقض ، ويجب ان يعلم أن احتمال كون الصادق في نفس غير صادق على تقدير لا يقتضى زوال طبيعة المناقضة عن التقيضين . ٧

غاية ما في الباب انه يقتضى اجتماع التقيضين على الصدق او على الكذب على ذلك التقدير ، وباستحالة ذلك يستدل على استحالة ذلك التقدير المستلزم لهما ، فلو كان طبيعة المناقضة زائلة لما كان اجتماعهما على الصدق والكذب مستحيلاً ، ولما امكن الاستدلال به على استحالة ملزوم المقدّر .

فالحاصل أنّ المفهوم من المناقضة يبقى على طبيعته المقتضية المنافاة في كلّ حال ، سواء ثبت طرفاه على تقدير او على تقديرين ، او احدهما على تقدير والاخر في نفس الامر . فان ثبت طرفاه على تقدير علم منه استحالة ذلك التقدير ، وان ثبت على تقديرين او على تقدير مع ما في نفس الامر حكم بالمنافاة بينهما .

والقياس الاستثنائي الذي هو اسنى القضية واجملها لا يتمّ الا بذلك . مثلاً اذا اريد استثناء نقيض تاليه و ثبت المناقضة بين عين التالى الواقع في الاكثر على تقدير ثبوت المقدم ونقيض تاليه الواقع في نفس الامر ، فيستدل بصحّة الواقع في نفس الامر على فساد التقدير ، وليس مانحن فيه الا ذلك بعينه ، و ذلك ان الحاصل من البيان المذكور هو أن يكون بعض ب ج بالفعل مستلزماً لكون بعض ج ب بالفعل ؛ واللازم محال ، لثبوت ما يقابله في نفس الامر على طريق الوجوب ، فالمستلزم محال ، وكان ممكناً بالامكان العام ، هذا خلف .

قوله : ولأنّه اذا صدق الباء والجيم على ذات واحدة . فبعض ب ج ، ولا شيء من ج ب بالضرورة ، فبعض ب ما ليس ب بالضرورة . وهذا محال .

ثم قال في الجواب : لانسلم انه اذا صدق قولنا : « بعض ب ج على ذلك التقدير ، ولا شيء من ج ب في نفس الامر » ينتج ما ذكرتم ، وانما ينتج ان لو بقي صدق السالبة الضرورية على ذلك التقدير فلم قلتم انه يبقى ، لا بدّ له من برهان .

اقول : هذا المنع مبنى على ان تكون مقدّمتي القياس صادقتين معاً ، امّا في نفس الامر او على تقدير واحد ، شرط في الانتاج ، بحيث لو اختلفتا في ذلك صارت القرينة عقيمة ، وقد صرح جميع المنطقيين بأنه ليس صدق المقدّمتين ولا كونهما مسلّمتين شرطاً

في انعقاد القياس ، انما الشرط هو ان يكونا بحيث لو سلمنا لزم عنه نتيجة .

وأيضاً اتفقوا على صحة انعقاد القياس من مقدمات متقابلة ينتج سلب الشيء عن نفسه وجواز استعماله في الجدل . ولاشك ان المتقابلين لا يصدقان معاً ، لاني نفس الامر ولا على تقدير واحد ، الا ان يكون تقدير محالاً ، وليس معنى انها لا يصدقان معاً الا أن صدق كل واحد منهما لا يبقى على تقدير صدق الآخر .

وأيضاً قديمتين في كتاب البرهان أن متعلمي العلوم يؤلفون اكثر الاقيسة من اصول موضوعة ومصادرات ومن اوليات ، فيكون بعض مقدماتهم صادقة على تقدير صدق الموضوعات والمصادرات التي تسلموها بالتقليد ، وبعضها صادقة في نفس الامر ، ويستنجون المسائل منهما بسيطتين ومخلوطتين ، من غير ارتياب في صحة لزوم تلك النتائج عنها .

وهذا الرأى مما تفرّد به صاحب الكتاب ، وسيأتى ما يتوجه عليه ابسط مما قلنا في موضعه .

ولنرد ههنا هذا القياس الى عبارة يضطر صاحب الكتاب الى قبوله كي لا يكذب نفسه بان نقول : إما أن لا يصدق الباء والجيم على ذات واحدة ، وإما أن يكون بعض ب ج ، مانعة الخلو . ولا شيء من ج ب بالضرورة . ينتج : وإما أن لا يصدق الباء والجيم على ذات واحدة ، وإما أن يكون بعض ب ليس ب بالضرورة ؛ مانعة الخلو ، ويستثنى نقيض التالي ، ينتج : فاذا لا يصدق الباء والجيم على ذات واحدة ، ولا بالامكان لكون المنفصلة عنادية ، فاذا المطلوب حاصل .

قوله : الثاني أن قولنا : « بعض ب ج بالفعل » مع قولنا : « لا شيء من ج ب بالضرورة » يستلزم المحال ، وهو قولنا : « بعض ب ليس ب بالضرورة » والمحال لا يلزم من قولنا : « لا شيء من ج ب بالضرورة » لان الصادق لا يلزم منه فهو لازم من قولنا « بعض ب ج بالفعل » فيكون صدقه محالاً . واذا استحال صدقه لزم كذب قولنا : « بعض ب ج بالامكان العام » فلا شيء من ب ج بالضرورة .

ثم قال في الجواب : و اما الثاني فلا نسلم انّ المحال اذا لم يكن لازماً من قولنا :
« بالضرورة لا شيء من ج ب » يكون لازماً من قولنا : « بعض ب ج بالفعل » ، لجواز
ان يكون لازماً من المجموع من حيث هو مجموع .

اقول : هذا الذي اعترض عليه هو قياس الخلف ، وما اعترض عليه ليس بقادح
فيه ، فان مجموع المقدمتين لما استلزم محالاً وكان من المحال ان يستلزم مجموع المقدمات
الصّادقة محالاً ، علميم ضرورة أنّ هذا المجموع ليس بمجموع مقدمتين صادقتين ، و
اذا كانت احديهما معلومة الصّدق يعيّن كذب الاخرى .

فانا اقرّر على السّياقة التي عدل اليها في قياس الخلف عمّا هو المستعمل ، و حكم
بصحّتها ، واورده بالفاظه التي ذكرها هناك على ماسيأتي ، ليسقط عن اعتراضه هذا .
فاقول : كلّما كان بعض ب ج بالفعل ، مع لا شيء من ج ب بالضرورة جميعاً لكان
بعض ب ليس ب بالضرورة . لكن التّالي كاذب فالمقدم مثله .

ثم اقول : كلّما لم يكن بعض ب ج بالفعل مع لا شيء من ج ب بالضرورة ، مانعة
الخلو ، لكن المقدّم حقّ فالتّالي حقّ .

ثم اقول : اما ليس كلّ ب ج بالفعل فامّا ليس بعض ب ج بالفعل ، واما ليس
لا شيء من ج ب بالضرورة ، واما ليس لا شيء من ج ب بالضرورة ، مانعة الخلو ، لكن
لا شيء من ج ب بالضرورة ، فليس بعض ب ج بالفعل ، و هذا القياس على هذا الوجه
بعينه هو ما اورده في قياس الخلف ، على انّه هو الصّحيح دون ما يستعمله المنطقيّون .

وههنا اعترض على ما ذكره مع موافقته له في المعنى فكيف يليق ذلك بمن يدّعي
التّحقيق لاسيما في الكتب العلميّة المشتملة على اعطاء القوانين الحقّة . انّ هذا يكون من
شأن مبتدئة المجادلين ، الذين يتراءون بتقليب الالفاظ ، ولا يلاحظون المعاني .

قوله : الثالث أنّه اذا صدق قولنا : « بالضرورة لا شيء من ج ب » ولا يصدق
« بالضرورة لا شيء من ج ب » لزم صدق قولنا : « بعض ب ج بالامكان العام » مع صدق
قولنا : « لا شيء من ج ب » . فيمكن صدق قولنا : « بعض ب ج بالفعل » مع صدق

- قولنا : « لاشئ من ج ب » وهو محال . لأنّ صدقه معه ملزوم للمحال .
- ثم قال فى الجواب : واما الثالث فلا نسلّم أنّه اذا صدق قولنا : « بعض ب ج بالامكان العام » لزم امكان صدق قولنا : « بعض ب ج بالفعل » مع قولنا : « لاشئ من ج ب بالضرورة » لجواز ان يكون امكان وجود الشئ مجامعاً لشيء آخر ويكون وجوده معه بالفعل محالاً ، فانه يصدق قولنا : « زيد كاتب بالفعل فى هذا الوقت » ويصدق معه : « انّ زيداً ليس بكاتب بالامكان العام » ، مع أنّ صدقه بالفعل معه محال .
- اقول : ليس بواجب ان يردّ الممكنة العامة الى الفعلية ، فانّها مع الكبرى الضرورية تنتج ضرورةً فى الشّكل الاول على المذهب الحقّ . وانما ردّها صاحب الكتاب اليها ، لأنّ تلك القرينة ليست بمعلومة الانتاج عنده .
- ثمّ اعترض عليه بما ذكره ، واعتراضه ليس بوارد ، لأنّ امكان وجود الشئ انما يصدق اذا كان وجود ذلك الشئ لا يجامع موجوداً ممكناً ، كما اورده فى المثال المذكور ذكره ، اما اذا كان وجود الشئ لا يجامع موجوداً ضرورياً فن المحال ان يكون امكان وجود ذلك الشئ صادقاً ، والذى كلامنا فيه هو من هذا القبيل ، لا من القبيل الذى يمثل به .
- قوله : الرابع انه اذا صدق « بالضرورة لاشئ من ج ب » فلا يمكن ان يصدق قولنا : « بعض ب ج بالفعل » لأنّ قولنا : « بعض ب ج بالفعل » ملزوم لصدق قولنا : « بعض ج ب بالفعل » و امكان الملزوم مستلزم امكان اللازم ، فان امكن صدق قولنا : « بعض ب ج بالفعل » لامكن صدق قولنا « بعض ج ب بالفعل » وهو محال لصدق قولنا : « لاشئ من ج ب بالضرورة » .
- وقال فى الجواب : واما الرابع فلا نسلّم أنّ امكان صدق قولنا : « بعض ج ب » غير ثابت .
- وامّا قوله : « لاشئ من ج ب بالضرورة » صادق . قلنا : نعم ، ولكن لا نسلّم أنّ صدقه ينافى امكان صدق قولنا « بعض ج ب بالفعل » لأنّ امكان صدق قولنا :

«بعض ج ب بالفعل» معناه امكان صدق القضية . والتذي ينافي قولنا : « لاشيء من ج ب بالضرورة» هو قولنا : «بعض ج بالفعل هو ب بالامكان العام» ولا يلزم من اِمكان صدق القضية صدق قولنا : «بعض ج بالفعل هو ب بالامكان العام» لأن اِمكان صدق القضية لا يتوقف على صدق الجيم بالفعل على شيء من الذوات ، لأن امكان صدقها يحصل بأن يكون الجيم والباء بالقوة لشيء من الذوات .

اقول : حاصل جوابه انه التزم تجويز وقوع مايقابل القضية الضرورية الصادقة التي هي قولنا : « لاشيء من ج ب » فان قولنا : « بعض ج ب بالفعل » يقابلها بكونه ملزوماً لنقيضها الذي هو « بعض ج ب بالامكان العام » وامكان صدقه هو تجويز وقوعه وامتناع مقابل القضية الصادقة معلوم بالضرورة .

اما قوله بأن اِمكان صدقها بأن يكون الجيم والباء بالقوة لشيء من الذوات فباطل ، لأن ذلك قريب من صدق امكانها ، لا امكان صدقها .

وانما قلنا : « انه قريب من صدق امكانها » ولم نقل : « هو صدق امكانها » لأن صدق امكانها يكون بأن يكون الجيم لذلك البعض من الذوات بالقوة ، و الباء بالقوة ، وامكان الصدق غير صدق الامكان ، فان الاول دون الثاني ربما يعرض للقضية غير الممكنة كما عرض هيئنا لقضية فعلية هي قولنا : « بعض ج ب بالفعل » وهذه القضية من حيث امكان صدقها يقابل وجوب صدق قولنا : « لاشيء من ج ب بالضرورة » من حيث هي صادقة ، و من حيث كونها بالفعل يقابل نفس تلك القضية ولا تناقضها لو كانت ممكنة بالامكان العام بدل كونها بالفعل .

قوله : الخامس انه اذا صدق قولنا : « لاشيء من ج ب بالضرورة » استحال اجتماعها في ذات واحدة ، واذا استحال اجتماعها في ذات واحدة فلا شيء من ج ب بالضرورة .

وقال في الجواب : واما الخامس فلانسلّم أنه اذا صدق قولنا : « لاشيء من ج ب » استحال اجتماعها في ذات واحدة . بل يستحيل اجتماع ذات الجيم والباء فلم قلتم بأن ذلك

يستلزم استحالة اجتماع ذات الباء مع الجيم .

اقول : استحالة اجتماع ذات الجيم مع الباء توجب استحالة كون ذات الباء هى

٢ ذات الجيم الموجبة لاستحالة اتّصاف ذات الباء بالجيم ، فانّ ما ليس بذات يستحيل أن يتّصف بالجيم ، وهذا هو البرهان اللّسمى على وجوب انعكاس السّالبة الضّروريّة دون ما تقدّم .

٦ وايضاً لو كانت ذات ب لا يمتنع ان يتّصف بجيم وفرضت متّصفة به لكانت من جملة ما يقال عليه : «ج» فيمتنع ان يتّصف ب «ب» وكانت ذات «ب» . هذا خلف . فان قيل : الفرض محال ، لأنّه يدخل فى جملة ما يقال عليه «ج» ما لم يكن ٩ داخلاً فيها .

قلنا : انّه لو ادخل شيئاً ممّا يمتنع ان يتّصف ب «ج» لكان قد ادخل فيها ما لم يكن داخلاً فيها . لكنّ الحصر الكلّى قد تناول مع عدم الفرض لكلّ ما عدا الممتنع ، وانما احتيج الى الفرض ليصير الموضوع به صالحاً لأن يحكم عليه ، فانّ العرف يقتضى ان يحكم على ما يفرض بالفعل من جملة ما يمكن أن يحكم عليه ، وهذه دقيقة ، اكثر ما يقع من الخطأ فى هذه المواضع انما يكون بسبب الغفلة عنها :

١٥ قوله : ونقول ايضاً : انّ السّالبة الدّائمة لاتعكس كنفسها ، لأنّه يمكن أن يصدق قولنا : «لاشئ من الانسان بكاتب دائماً» ، ولو انعكست السّالبة الدّائمة كنفسها للزم من فرض وقوع الممكن محال ، وهو قولنا : «لاشئ من الكاتب بانسان» .

١٨ وقال فى الجواب : لانسلم . وهذا لأنّ ما ذكرتم من المحال انما يلزم من فرض وقوع الممكن مع انعكاس السّالبة الدّائمة ، فجاز ان يكون المجموع ملزوماً للمحال ، ولا يكون شئ من اجزائه ملزوماً له .

٢١ اقول : هذا الجواب لا يدفع الاعتراض المذكور على كون السّالبة الدّائمة غير منعكسة لانّ فرض وقوع الممكن فى هذه الصّورة هو صدق السّالبة الدّائمة ، و مجموع صدق السّالبة الدّائمة مع انعكاسها ان كان ملزوماً للمحال كان محالاً ، فكان اجتماع صدق الاصل

مع صدق العكس محالاً ، وهو مراد المعارض بعينه .

و الجواب الصحيح ان يقال : المراد من انعكاس السالبة هو أن يستلزم صدقها

صدق عكسها ، لأنّ امكان صدقها يستلزم صدق عكسها ، و ذلك لأنّ امكان الصدق ٣
كما يصدق مع الصدق فقد يصدق مع الكذب .

واستثناء نقيض المقدّم لا ينتج ، فضلاً عن ان ينتج عين التّالي ، فليس يلزم من

كون صدق الاصل مستلزماً لصدق العكس كون كذب الاصل مستلزماً أيضاً لصدق ٦
العكس ، حتّى يستلزم لامكان الصادق مع الصدق والكذب جميعاً في الاصل صدق العكس .

قوله : واعلم أنّ البرهان على انعكاس القضية انما يتم اذا كانت صادقة ، امّا

اذا كانت مفروضة الصدق فلا ، لانّك اذا قلت : اذا فرض صدق قولنا : « لاشيء ٩
من الانسان بكاتب » يلزم : « لاشيء من الكاتب بانسان » و الا فبعض الكاتب انسان
على ذلك التقدير ، فبعض الكاتب ليس بكاتب على ذلك التقدير . هذا خلف .

قلنا : لانسلم أنّه خلف ، وهذا لأنّ ذلك التقدير فرض للكاذب ، والكاذب ١٢
جاز أن يستلزم المحال بأن يكون محالاً امّا لذاته ، اولغيره .

اقول : يعنى بالبرهان برهانه الذى ذكره في صدر الفصل ، وعليه اعتماده ، و الا

فالقبح في برهان بعينه لا يقتضى القبح في البرهان مطلقاً ، و منع الخلف ههنا غير صحيح ، ١٥
لأنّ صورة القياس هكذا : « لو اجتمع نقيض عكس القضية المفروضة الصدق معها على
الصدق لزم سلب الشّيء عن نفسه » بحكم الاستنتاج من الشّكل الأوّل ، و هو على مذهبه

ينتج من مقدّمتين مفروضتي الصدق ، لكن سلب الشّيء عن نفسه خلف لزم من وضع ١٨
المقدّم ، فاذن اجتماع نقيض عكس القضية المفروضة الصدق معها على الصدق محال .

وامّا سبب منعه للانعكاس هو رأيه في أنّ المتّصلة المانعة الخلو لا يستلزم متّصلة

تألف من نقيض احد الجزأين و عين الآخر ، و قد مرّ الكلام عليه ، و ذلك أنّه انما ٢١
بيّن الانعكاس بالخلف ، والخلف عنده يتركّب من اقيسة استثنائية لغير هذا من منفصلة

مانعة الخلو .

والسّالبة التي اوردها لم تشتمل على الخلف بحسب المادّة ، لكون تلك المادّة غير منعكسة ، اذ هي مطلقة . وكون الكاتب ليس بكاتب بالاطلاق لا يكون خلفاً ولا محالاً .
٣ فالخلل فيه ليس بسبب كونه مفروض الصدق .

ثم انّ هذا البرهان ان لم يتم لم يلزم منه امتناع لانعكاس المذكور ، فانّ من الجائر أن يقام عليه برهان آخر .

٦ واما قوله : « والكاذب جاز ان يستلزم المحال بأن يكون محالاً امّا لذاته او لغيره »
فغير صحيح على الاطلاق ، الا أن يقيّد الكاذب بالمحال ، فانّ الكاذب الممكن لا يجوز ان يستلزم المحال لذاته .

٩ من الفصل الثانی

في عكوس المركّبات

قوله : والضّابط فيها أنّ المركّب من الموجبة والسّالبة ان لم يكن لشيء من جزأها عكس فلا عكس لها ، وان كان لاحد جزأها عكس يلزمها عكس ذلك الجزء ، وان كان لكل واحد من جزأها عكس فيلزمها المركّب من عكس الجزأين .

١٢ اقول : هذا الضّابط حسن مفيد في كثير من المواضع الا انه يلزم ان يكون بعض العكوس غير حافظة للكيفيّة . وهو قد يشترط حفظها . مثلاً الوجوديّة اللا ضروريّة السّالبة يكون عكسها مطلقة عامّة ايجابيّة لانعكاس جزئها الموجب اليها و عدم انعكاس جزئها السّالب .

١٨ قوله : امّا العرفيّة فالموجبة منها مركبة من عرفيّة عامّة موجبة ، ومن مطلقة عامّة سالبة . فالجزؤ الايجابيّ ينعكس مطلقة متوسطة ، والسّلب لا ينعكس ، فيلزمها مطلقة متوسطة ، لكن لها خاصيّة دقيقة ، وهي أن صدقها يقتضى صدق الايجاب بالاطلاق المتوسّط في عكسها مع السّلب المطلق ، لانّها اذا صدقت لزم صدق الباء على ذات واحدة ، في جميع زمان كونه ج مع سلب الباء عنه بالفعل فيكون هو ج في بعض اوقات كونه ب ،

ولا يدوم له الجيميّة، والّا لدامت له البائيّة ، فيكون بعض ب ج في بعض اوقات كونه ب لادائماً .

٣ [والسالبية الكلّية منها مركّبة من عرفيّة عامّة سالبة ومن موجبة بالاطلاق العامّ ، فالجزءُ السّلبي منها ينعكس عرفيّة عامّة ، والايجابى ينعكس مطلقة عامّة جزئيّة . فاذا قلنا : « لاشيء من ج مادام ج لادائماً » صدق في عكسه : « لاشيء من ب ج مادام ب » مع قولنا : « بعض ب ج بالفعل » ، فيكون هذا السّلل لادائماً للبعض] .

٦ أقول : هذه الخاصيّة الدقيقة حقّة ، لكن بيانها يناقض التفسير الذى ذكره . للزومه في كفيّة استلزامه الاصل للعكس ، فانّ بيانه لا يمكن بالاستنتاج من نقيض العكس مع الأصل .

٩ قوله : والسالبية الجزئيّة منها اذا صدقت كان الجزءُ الايجابى منها مؤثراً في انعكاسها كنفسها ، لأنّه اذا صدق « بعض ج ليس ب مادام ج لادائماً » صدق الباء والجيم على ذات واحدة ، مع عدم اجتماع الوصفين فيه في وقت واحد ، فيكون « بعض ب ليس ج مادام ب لادائماً . وأمّا المشروطة الخاصّة فتحكمها حكم العرفيّة الخاصّة .

١٢ أقول : هذا ممّا لم يعثر عليه من سبقه ، وهى فائدةٌ لطيفةٌ جدّاً و يتبعها فوائد تظهر في الاقيسة .

١٥

من الفصل الثالث

في عكس المتصلات

١٨ قوله : وهو عبارة عندنا عن جعل المقدّم تالياً ، والتالى مقدّمّاً مع بقاء الصّدق والكيفيّة ، ولم يظهر عندنا انعكاس شيء من اللزوميّات .

لا يقال : اذا صدق قولنا : « كلّما كان ا ب ف ج د » فقد يكون اذا كان ج د ف ا ب .

٢١ والّا فليس البتّة اذا كان ج د ف ا ب ، وهو مع الأصل ينتج : ليس البتّة اذا كان ا ب ف ا ب . هذا خلف .

- لأننا نقول : لا نسلّم أنه ينتج ذلك، وهذا لأنّ قولنا: «كلّما كان ا ب ف ج د» يدلّ على أنّ ا ب ملزوم ل ج د . وقولنا : « ليس البتّة اذا كان ج د ف ا ب » يدلّ على سلب لزوم ا ب ل ج د في نفس الأمر ، فجاز أن لا يكون ملزوماً له في نفس الأمر ، ويكون ملزوماً له على تقدير ا ب . فلا يلزم من صدق ج د على تقدير ا ب ، و سلب ملزوميّته له في نفس الأمر سلب ملزوميّة ا ب ل ا ب . فلا يلزم الخلف .
- أقول : هذا المنع هو منع انتاج القياس المؤلّف من متصلتين لزوميتين في الشكّل الأوّل، وهو مذهبه، وسيأتى القول فيه .
- قوله : فلئن قال : اذا صدق قولنا «كلّما كان ا ب ف ج د» فاذا فرض ج د مع ا ب لزم ا ب . فيصدق قولنا : «قد يكون اذا كان ج د ف ا ب » .
- قلنا : لا نسلّم أن ما ذكرتم لزم من صدق الأصل ، بل هو صادق معه بطريق الاتفاق ، وليس للأصل فيه مدخل .
- أقول : لو كان فرض ج د مع ا ب ، لامن جهة ملاحظة الأصل ، بل على ما هو عادة المتوهّمين في الجدل لكان المنع صحيحاً ، وذلك انتهم اذا أرادوا أن يثبتوا ملازمة جزئية بين أى شيئين اتفق ، مثلاً بين قولنا : «الانسان موجودٌ والعنقاء معدومٌ» ، قالوا: اذا كان الانسان موجوداً والعنقاء معدوماً. فالعنقاء معدوم لزم بسبب مقارنة اجنبيّ . ثم قالوا : فاذن قد يكون اذا كان الانسان موجوداً فالعنقاء معدوم . وهذا معنى قوله : «بل هو صادق معه بطريق الاتفاق» وقد بينّا وجه الفساد في هذه القضية . لكن هيهنا قد ثبت الاجتماع بين ج د و ا ب ، بحكم الأصل ، فيجب استلزام ا ب ل ج د ، استلزماً جزئياً . وانما ثبت جزئياً ، لاحتمال كون اللازم اعم . وهذا هو البيان للمسى لانعكاس هذه القضية ، فظهر أن المنع الذي اوردته ليس بواردٍ ههنا .
- فان قيل ، انّا اذا قلنا في عكس قولنا : «كلّما كانت الخمسة زوجاً فهي عدد قد يكون اذا كانت الخمسة عدداً فهي زوج ، وانما يتصورّ اللزوم الكلّي فيه باقتران الإنقسام الى المتساويين الى الخمسة ، وهو مخالف ما اشترطتم من أنّ الإقتران بالمقدّم يجب

ان يكون بما يصحّ اقترانه به ويكون للمقدّم صلاحية الإقتران بذلك المقترن .

قلنا : الاشتراط انّما كان فيما يجب ان يجرى على المجرى الطّبيعى ، و يصدق

٣ فى نفس الأمر من غير ان يكون لازماً لمحال وضع فى المقدّم ، وههنا انّما لزم هذه الجزئية على أنّها عكس الأصل غير صادق بالحقيقة فى نفس الأمر ، وان كان صادقا من حيث اللزوم .

٦ وكما أنّ فى الحملات الجهة التى يكون فى الأصل لصفة الموضوع عند ذاتها جزءاً من الموضوع يصير جهة للقضية فى العكس ههنا يصير الكذب المدرج فى المقدّم جزءاً منه فى الأصل متعلقاً بالقضية فى العكس ، وبهذا لا ينقدح انعكاس القضية . لأنّ العكس تابع للأصل ، فان كان الأصل صادقاً فى نفس الأمر كان العكس كذلك . وان كان الأصل صادقاً من حيث اللزوم فقط كان العكس لازماً مفيداً للالزام ، واجباً قبوله على من يسلم الأصل .

١٢ قوله : فلتنّ قال : اذا صدق قولنا : «كلّما كان ا ب ف ج د» يلزم صدق مجموع قضيتين : احدهما كلّما كان ا ب ف ج د ، والاخرى كلّما كان ا ب ف ا ب . لصدق الثانية فى نفسها . فينتجان : قد يكون اذا كان ج د ف ا ب .

١٥ قلنا : لانسلّم انتاجها . وانّما ينتجان ان لو انعكست الاولى لم قلتم إنّها تنعكس . أقول : هذا المنع هو منع انعقاد القياس من لزوميتين فى الشّكل الثالث ومبنى على أنّ الشّكل الثالث لا ينتج اذا كانت صغراه غير منعكسة ، لأنّه لا يرى بيان انتاجه بغير عكس الصّغرى ، وكلّه موضع النّظر .

١٨ والحقّ أنّ هذه القرينة ليست بقياس ، لامن جهة ما ذكره فى المنع ، بل لأنّ كبرها ليست بقضية ، والقياس لا يتألف من مقدّمة واحدة ، ولو كان مثل هذه القرينة منتجة لكان قولنا : «كلّ ج د ، وكلّ ج ب ، او كلّ ج ب وكلّ ب ب» فى الشّكل الأوّل ، منتجاً لقولنا : «كلّ ج ب» .

من الالامع الثانى

فى عكس النقيض

من الفصل الاول

فى عكس نقيض الحملات

٣

قوله : وهو عبارة عندنا عن جعل نقيض المحمول موضوعاً ، وعن الموضوع محمولاً مع كونه مخالفاً للأصل فى الكيفية وموافقاً له فى الصدق .

٦

اقول : صاحب الكتاب خالف المنطقيين فى عكس النقيض بشيئين : احدهما أنه ظن أن عكسهم سالبة الموضوع ، وهى عنده لا يمكن ان تستعمل فى الايجاب كما مر . والثانى أنه رأى أن البرهان هو كون نقيض العكس مع الأصل منتجاً للمحال . واذا كان الأصل مثلاً قولنا : « كل ج ب » وجعل عكس نقيضه « كل ما ليس ب ليس ج » .

٩

وهو ما ذهب المنطقيون اليه لم ينتج نقيضه ، وهو « ليس بعض ما ليس ب هو ليس ج » مع الأصل شيئاً . لكن ينتج ملزومه ، وهو « بعض ما ليس ب هو ج » معه محالاً . وهو قولنا : « بعض ما ليس ب فهو ب » ، فاخذ صاحب الكتاب نقيض هذا القول الذى ينتج مع الأصل محالاً ، وهو « لاشئ مما ليس ب هو ج » ، واقامه مقام عكس النقيض ، وسماه باسمه ، وهو لازم لما هو عكس النقيض عند غيره .

١٢

١٥

قوله : لا يقال : الموجبة الكلية تنعكس كنفسها بعكس النقيض ، على التفسير المشهور ، وهو أن يجعل نقيض المحمول موضوعاً ، ونقيض الموضوع محمولاً . لاننا إذا قلنا : « كل ج ب » فكل ما ليس ب ليس ج ، وآلا فبعض ما ليس ب ليس هو ليس ج ، ويلزمه بعض ما ليس ب ج ، فبعض ج ليس ب . هذا خلف .

١٨

لأننا نقول : لانسلم أن قولنا : « ان بعض ما ليس ب ليس هو ليس ج » يلزمه بعض ما ليس ب ج . لأن الأول اعم من الثانى ، ولا يلزم من صدق الاعم صدق الاخص . اقول : المنع فى هذه المواضع ليس بوارد ، لأن السلب إنما يكون اعم من الايجاب

٢١

إذا لم يكن ثبوت الموضوع معلوماً . أمّا إذا كان الموضوع ثابتاً فهما يتلازمان ، وهما هنا يضعون ما ليس ب في العكس على أنّه ثابت ، بدليل أنّهم يحكمون عليه بالاجاب بما ليس ج . فلو لم يكن ذلك عند صحیحاً لكان يجب عليه أن يمنع الدّعوى ، لا البيان . ٣

وأيضاً تزييف هذه الحجّة لا يوجب ابطال العكس المذكور ، لا مكان قيام غيرها من الحجّة عليه . واقرب الحجّة على انعكاس الموجبة الكلية ما ذكره صاحب الكتاب نفسه ، في الفصل الأوّل ، من اللامع الثّاني ، من المقالة الاولى ، من هذا الكتاب ، وهو قوله : « كل ما صدق عليه نقيض الأعم صدق عليه نقيض الأخص » وهذا اعتراف صريح منه يوجب هذا الانعكاس .

قوله : وأمّا السوالب فغير معلومة الانعكاس ، لعدم الاطلاع على البرهان . ٩
اقول : هذا الكلام في كتابه كان قبل الكلام المذكور ، وانما أخبرته ، لأن المذكور كان متعلقاً بما قبله . وموجب توقّفه في عكس السوالب أن القضية التي هي عكس نقيضها عنده وهو قولنا : « كل ما ليس ب او بعضه فهو ج » لا يصدق اصلاً على رأيه . وأمّا على رأي الجمهور ، فاذا قلنا : « لا شيء من ج ب او ليس بعض ج ب » لزم ان لا يكون بعض ما ليس ب هو ليس ج ، ولا فكل ما ليس ب هو ليس ج ، وينعكس ، لما مرّ ، الى كل ج ب . هذا خلف . ١٥

من الفصل الثّاني

في عكس نقيض المركّبات

قوله : وأمّا العرفيّة الخاصة فنقول : اذا صدق « كل ج مادام ج لادائماً » لزم صدق العرفيّة العامّة ، مع صدق قولنا : « بعض ج لا ب بالفعل » فالجزؤ الأوّل يلزمه « لا شيء من لا ب ج ، مادام لا ب » والثّاني يلزمه « بعض لا ب ج بالفعل » فيكون عكس نقيضها عرفيّة لادائمة لبعض افراد الموضوع . ١٨

اقول : اللازم السّلبي للعرفيّة الخاصّ الموجب هو قولنا : « لا شيء من ج ب ، ٢١

وجودياً لا دائماً». واذ كان الموضوع ثابتاً يكون في قوة قولنا : «كل ج لا ب» وينعكس بالعكس المستوى الى ما ذكره، وهو قولنا : «بعض لا ب ج» فهذا العكس ليس بعكس نقيض مطلقاً على رأيه ، بل مركّب من العكسين . ٣

وامّا على رأى الجمهور فعكسها قولنا : «كل لا ب لا ج ، مادام لا ب ، لا دائماً في البعض» بحسب الذات بالبيان اللّمى .

قوله : واذ صدق «بعض ج ب ، مادام ج ، لا دائماً» يلزم حصول موضوع هو ج وليس ب بالفعل ، وب مادام ج . فليس بعض ما ليس ب ج ، مادام ليس ب ، لا دائماً . ضرورة كونه ج بالفعل ، والا فيكون ب حين هو ليس ب . هذا خلف . ٦

أقول : هذه فائدة لطيفة ، وهى ممّا لم يذكره غيره ، اعنى انعكاس الموجبة الجزئية العرفية الخاصة والمشرّطة الخاصة . وبيانه لم يمكن بالوجه الذى التزمه ، فعدل الى البيان اللّمى . وعلى قاعدة الجمهور عكسه يكون قولنا : «بعض لا ب لا ج ، لا دائماً ، بل مادام لا ب» . ٩

وذلك لأنّ الأصل يدلّ على حصول كلّ واحد من الجيميّة والبائيّة لذاتٍ في وقت ما ، ولا حصولها في وقت آخر ، مع استلزام الجيميّة للبائيّة . فذلك يقتضى حصول اللابائيّة ، واللاجيميّة في وقت لا حصول البائيّة والجيميّة ، ولا حصولها في وقت حصولها ، مع استلزام اللابائيّة لللاجيميّة . ١٢

قوله : واذ صدق «بعض ج ليس ب مادام ج لا دائماً ، او لا شىء من ج ب كذلك» يلزم حصول موضوع هو ج وليس ب مادام ج وب بالفعل ، ويكون ج في بعض اوقات كونه ليس ب لاحالة ، فبعض ما ليس ب هو ج حين هو ليس ب لا دائماً ، وهو المطلوب ، وهكذا القول في المشرّطة الخاصة . ١٥

اقول : في هذه الصّورة خاصّة حكم بانعكاس السّالبة الجزئية والكلية بردهما الى الموجبة التى تلزمها . ١٨

٣

٦

٩

١٢

١٥

١٨

٢١

من الفصل الثالث في عكس نقيض المتصلات

- ٣ قوله : وهو عبارة عندنا عن جعل نقيض التالى مقدّماً ، وعن المقدّم تالياً ، مع
مع كونه مخالفاً للأصل في الكيفيّة ، وموافقاً له في الصدق ، ولم يتبيّن برهان على انعكاس
شيء من اللزوميّات بعكس النقيض .
- ٦ فلتنّ قال بأنّه اذا صدق قولنا : « كلّما كان ا ب ف ج د » يلزمه : « ليس البتّة اذا
لم يكن ج د ف ا ب » . لأنّ لازم الشّيء اذا فرض انتفاؤه يلزم انتفاؤه الملزوم .
قلنا : لانسلم . وانّما يلزم أن لو تعقّب الملازمة على ذلك التقدير .
- ٩ أقول : اذا كان اللازم والملزوم على طبيعتهما المقتضيّتين للملازمة ، وفرض انتفاؤ
اللازم — من حيث هو لازم — لزّم انتفاؤ ملزومه في ذلك الفرض .
وأما إن لم يكونا في الفرض على طبيعتهما لم يكن انتفاؤ اللازم انتفاء الملزوم ، وكون
الفرض منافياً للزومه من جهة اخرى لا ينافي ذلك ، بل يوجب مع ذلك اللزوم لازوماً ،
او لا يوجب شيئاً آخر .

من الالامع الثالث

- ١٥ في لوازم المتصلات والمنفصلات
- قوله : إعلم أنّ المتّصلة الكلّية الموجبة يلزمها منع الخلوّ بين نقيض المقدّم وعين
التالى ، في اىّ حالة كان . و يلزمها منع الجمع بين عين المقدّم ونقيض التالى في اىّ حالة
كان ، ولا يكذب اللزوم الكلّي .
- ١٨ أقول : يريد بالمتّصلة اللزوميّة ، وإنّما تبين ذلك في بيانه . وإذا كانت لزوميّة
كانت المنفصلة التي يلزمها عناديّة ، وهو لم يبيّن ذلك .
- ٢١ ولقائل أن يقول — كايلاً على صاحب الكتاب مثل ما يكيّله صاعاً بصاع — : من
الممكن أن يكون مقدّم المتّصلة محالاً مستلزماً لنقيض التالى ، مع استلزامه للتالى . وحينئذٍ

لا يكون الخلوّ عن نقيض المقدّم وعين التالى . ولا الجمع بين عين المقدّم ونقيض التالى
[ممتنعين] بل يكونان واجبين .

٣ فاذن لا جزم باستلزامها - اما بين المنفصلين ، اللهم اذا جزم العقل بأن لزوم عين
التالى من حيث هو تال يستلزم سلب لزوم نقيضه ، لكن ذكر صاحب الكتاب أنه لا جزم
للعقل بذلك .

٦ قوله : والدوام ههنا الدوام بحسب الازمنة .

أقول : يعنى بذلك الدوام المذكور فى كلىة المنفصلتين اللازميتين . ثم الدوام
بحسب الأزمنة ربّما يكون خالياً عن الضرورة ، كما يكون فى الاتفاقيات ، وليس يذهب
٩ اليه من يقول باستلزام المتصلة للزومية للمنفصلة ، بل يذهب الى ثبوت العناد اعنى بمعنى
الامتناع الذى هو الضرورة الذاتية فى جانب السلب ، ويلزمه الدوام بحسب الأزمنة
لزوم الاعمّ للاخصّ .

١٢ قوله : فاما الموجبة الجزئية المتصلة فلا يلزمها منع الخلوّ ولا منع الجمع ، لأنّ
معناها أنه لو فرض المقدّم مع بعض الامور يلزمه التالى ، فجاز ان لا يكون الأمر الذى
يقتضى اللزوم حاصلاً فى نفس الأمر ، فلا يلزم كذب المقدّم او عين التالى فى نفس الأمر .
١٥ اقول : ذلك الأمر الذى يفرض مع المقدّم حتّى يلزمه التالى انما يلزم التالى
معه لزوماً كلياً ، وليس كلامنا فى اللزوم الكلى ، واما المقدّم وحده فان اقتضى لزوماً
جزئياً لزم من حيث ذلك اللزوم انفصال جزئى ، وإن لم يقتض لم يكن هناك لزوم جزئى ،
١٨ وقد فرض . هذا خلف .

المقالة الرابعة

من اللامع الاول

في ماهية القياس وانقسامه

٣

قوله : واحترزنا بقولنا : « لذاته » عن امرين :

احدهما : ما يحتاج في لزوم المطالب عنه الى اقتران ما يخرج عن مقدمات القول

المؤلف . كقولنا : « مساوٍ لـ ب ، و ب مساوٍ لـ ج » لزم عنه أن « ا مساوٍ لـ ج » بواسطة
٦ اقتران ما يخرج عن المقدمات ، فانه اذا صدق قولنا : « ا مساوٍ لـ ب » واضيف اليه :
« وكل ما هو مساوٍ لـ ب فهو مساوٍ لكل ما يساويه ب ، فـ ا مساوٍ لكل ما يساويه ب ،
فـ ا مساوٍ لـ ج » .

٩

اقول : صاحب الكتاب قرن بالاول من القولين ، أعنى قولنا : « ا مساوٍ لـ ب »
قولاً خارجاً عنهما ، وهو قوله : « كل مساوٍ لـ ب مساوٍ لكل ما يساويه ب » فانتج :
« ا مساوٍ لكل يساويه ب » ،

١٢

وحذف القول الثاني ، أعنى قولنا : « و ب مساوٍ لـ ج » . وأورد بدله ، قوله :
« و ج يساويه ب » وهو مخالف للمحذوف ، في جزئيه جميعاً . فانتج من نتيجة الاول
من هذا المورد قوله : « فـ ا مساوٍ لـ ج » وليس هذا نتيجة لهما ، وإن كانت نتيجة لهما فلا
١٥ يتبين الا بعد تحليل لا يكون أقل من تحليل ما قصد تحليله .

ولو قيل فيه : « ا مساوٍ لـ ب ، التذى هو مساوٍ لـ ج . وكل مساوٍ لـ ب ، التذى

هو مساوٍ لـ ج ، مساوٍ لـ ج . فـ ا مساوٍ لـ ج » لكان اقرب ، لأنه قياس تام ، والقولان

١٨

الاولان مأخوذان فيه . والخارج عن المقدمات هو قولنا : « ومساوى المساوى مساوٍ » .
فانّ الانتاج انما يحصل بواسطته لأنّ الكبرى تدّ به تبيّنٌ .

٣ قوله : الثّانى : ما يكون إنتاجه بواسطة مقدّمة ، هى من لوازم بعض المقدمات .
مثل قولنا : « جزؤ الجواهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر ، وكلّ ما ليس بجوهر فليس
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر ، فجزؤ الجواهر جوهر » .

٦ وإنتاجه بواسطة عكس نقيض المقدّمة الثّانية ، لأنّ قولنا : « كلّ ما ليس بجوهر
ليس يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر » يلزمه : « لاشيء ممّا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر
فهو ليس بجوهر » . ويلزمه . « كلّ ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر فهو جوهر » لوجود
الموضوع . وهو مع الأوّل ينتج المطلوب .

أقول : إن أخذ عكس نقيض القول الثّانى على المذهب المشهور ، واضيف الى
القول الأوّل انتج المطلوب .

١٢ والذين اوردوا هذا المثال انما عنوا ذلك ، لا غير . لكن صاحب الكتاب أخذ
عكس نقيضه على مذهبه ، وردّه الى ما هو فى قوّته ، ممّا هو أخصّ منه بحسب الصّورة ،
ومساوٍ له بحسب المادّة ، حتّى صار قياساً ، والصّورة من غير ملاحظة المادّة لا تنتج
ذلك .

ولو أخذ بدل القول الثّانى لازمه - و (هو) قولنا : « لاشيء ممّا ليس بجوهر
يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر » انتج مع القول الأوّل من الشّكل الثّانى « لاشيء ممّا هو
جزؤ الجواهر ليس بجوهر » وهو بحسب المادّة يلزم المطلوب - لكان أيضاً صحيحاً ، مع
عدم استعمال عكس النقيض الذى يحترز منه .

٢١ قوله : ولئن قال : لو كان - من شرط القياس أن لا يكون المطلوب لازماً عنه
بواسطة مقدّمة أخرى هى من لوازم بعض المقدمات المذكورة - لخرجت التّأليفات التى
لزم عنها المطلوب بواسطة العكس عن القياسيّة .

قلنا : المراد من قولنا : « أن لا يكون اللزوم بواسطة لازم لبعض المقدمات » هو

أن لا يكون بواسطة لازم لبعضها بحيث تغاير اجزاؤه للأجزاء الاصلية للمقدمات، وأما العكس فليس اجزاؤه مغايرة للأجزاء الاصلية للمقدمات ، بخلاف عكس النقيض ، فإن محموله وموضوعه مغايران لمحمول الاصل وموضوعه .

اقول : هذا الجواب على تقدير صحة الاعتراض ليس بصحيح . والجواب الصحيح أن العكس غير محتاج اليه في نفس اللزوم ، انما هو محتاج اليه في العلم باللزوم ، وليس من شرط القياس أن لا يكون العلم باستلزامه للنتيجة مما يحصل بواسطة قول غير المقدمات لو صح أن من شرطه أن لا يكون نفس استلزامه للنتيجة بواسطة قول غير المقدمات . والصحيح أن من شرط القياس أن لا يستلزم المطلوب بواسطة قول لا يكون المقدمات مشتملة عليه بالفعل ولا بالقوة . وذلك لأننا لانمنع التأليف من سالبة يلزمها موجبة تكون هي المقتضية للنتاج ألا أننا نقول : إن تلك الموجبة مذكورة بالقوة ؛ وعلى قوله « محمول عكس النقيض وموضوعه مغايران لمحمول الأصل وموضوعه » مؤخذة لفظية ، وهي أنه لا يغير الموضوع فيه على رأيه .

قوله : فلتن قال : لو كان من شرط القياس ما ذكرتم يلزم أن لا يكون قولنا : « كلما كان ا ب ، فكل ج د ، وكل د ه » قياساً منتجاً لقولنا : « ا ب ليس ا ب ، او كل ج ه » فإن الجزء الأول من المنفصلة يغاير الجزء الأول من المتصلة .

قلنا : المراد من الاجزاء الاصلية المفردات التي تحصل بعد تحايل القضايا ، اعني المحمولات والموضوعات .

اقول : هذا اصطلاح استحدثه بحسب مذهبه . ويرد عليه أن الموضوع والمحمول ليسا اجزاء للمتصلات ، انما هي اجزاؤ لاجزائها ، فان كان الاعتبار باجزاء المقدمات وحدها فهلا جوزت المغايرة التي تقع بين اجزاء المتصلة والمنفصلة . وان كان لاجزاء الاجزاء مدخل فيه فهلا اخرجت عكس النقيض من الاعتبار .

وأيضاً لا يبقى بحسب هذا الشرط فرق بين النتيجة ولازمها ، فإن القياس الذي ينتج منفصلة يلزمها متصلة يتناولها تناولاً متساوياً .

- قوله : والقياس إن كان مركباً من قضيتين فقط سمى بسيطاً ، وآلا مركباً .
- اقول : بساطة القياس ليست من جهة اعتبار عدد المقدّمات ، بل هي من جهة اعتبار حال النتائج ممّا ينتج نتيجة واحدة من غير ان ينتج قبلها نتيجة أخرى يؤخذ مقدّمة لتلك النتيجة بسيطة ، سواء كان من مقدمتين او اكثر . وذلك لأنّ تركّب القياس هو تركبه من اقيسة لا من مقدّمات ، وآلا لكان القياس الواحد مركباً ، والاقيسة لا تتكثر آلا بتكثّر النتائج .
- وما قيل ، من أنّ القياس الواحد لا يتألف من اكثر من مقدمتين ، إنّما عنوا به المؤلّفة من الحمليات والاستثنائيات فقط ، كما قالوا : المقدّمة تتألف من جزئين فقط ، وعنوا به الحملية والمتصلة فقط .

من اللامع الثّاني في القرائن المؤلّفة من الحمليات

من الفصل الاول

في شرائط انتاجها

- قوله : فلئن قال : موجبيّة الصّغرى لا تشترط في هذا الشّكل : فانّا اذا قلنا : «كلّ ج ليس هو ب ، وكلّ ماليس هو ب ليس هو ا» ينتج : «كلّ ج ليس هو ا» مع أنّ الصّغرى ليست موجبة .
- قلنا : ما ذكرتم لا يتوجّه علينا ، فانّا ندعى اندراج الاصغر تحت الاوسط ، لا موجبيّة الصّغرى . فانّا اذا قلنا : «كلّ ج ليس هو ب ، وكلّ ماليس هو ب ليس هو ا» كان الاصغر مندرجاً تحت الاوسط ، اذ الاوسط هو سلب الباء ، وهو صادق على الاصغر ، وموضوع للاكبر ، فحصل فيه الشرط المذكور .
- اقول : اعتبار الايجاب والسلب إنّما يكون بحسب المعاني لا بحسب الألفاظ . ولما كان حرف السلب في قولنا : «كلّ ج ليس هو ب ، وكلّ ماليس هو ب ليس هو ا»

جزءاً من الكبرى ثبت أنه جزؤ من محمول الصغرى . فثبت موجبيّة الصغرى .

واعلم أن لفظ « هو » ههنا ليست هي رابطة ، إنما هي بيان لاسم « ليس » (؟)

والقضيّة ثنائيّة ، بل لو قيل : « لاشيء من ج ب ، وكلّ ما ليس ب فهو ا » أنتج لكون
معنى السّلب جزءاً من محمول الصغرى ، والصغرى في المعنى موجبة . فإن كانت في العبارة
سالبة فاذن سقط ما اعتذر به ، وهو أن الحاصل في هذه الصورة الاندراج دون الموجبة .

قوله : فلئن قال : إذا صدق قولنا : « بعض ب ليس ج ، مادام ب ، لا دائماً .
وكلّ ا ب ، دائماً » ينتج : « بعض ج ليس ا دائماً » بعكس الصغرى ليرتد الى الشّكل
الثاني ، مع انتفاء ما ذكرتم من الشّريطة ، فلا يكون ما ذكرتموه شرطاً .

وكذا إذا قلنا : « كلّ ب ج ، دائماً و بعض الف ليس ب ، مادام ا ، لا دائماً » .
ينتج : « بعض ج ليس ا ، دائماً » بعكس الكبرى ، ليرتد الى الشّكل الثالث .

وكذا إذا قلنا : لاشيء من ب ج ، مادام ج ب ، لا دائماً و بعض ا ب ، دائماً »

فأنه ينتج : « ليس كلّ ج ا ، دائماً » .

قلنا : نحن ندعى اشتراط ما ذكرنا في القياس المؤلّف من قضيتين بسيطتين ،

وما ذكرتموه ليس كذلك . فان قولنا : « بعض ب ليس ج ، مادام ب ، لا دائماً » مركب

من موجبة وسالبة ، فاقضى صدقهما معاً انعكاس السّالبة ، فيكون النتيجة لازمة من
المجموع من حيث هو مجموع . حتّى لو ذكرنا السّالبة وحدها ، ولانقيدها بالادوام ،

لاتنعكس فلا يحصل النتيجة .

اقول : أمّا القريبتان الأوليان — وهما خاطا الموجبة الكلّية الدائمة بالسّالبة الجزئية

العرفية الخاصة في الشّكل الرابع — فنتجتان على ما ذكره . وذلك أيضاً ممّا لم يسبقه في

افادته غيره ، وإنّما عثر على ذلك عثوره على انعكاس السّالبة الجزئية العرفية والمشرّطة

الخاصتين ، وليست للانعكاس صارت الاولى منها لاحقة بالضرب الثالث ، والثانية

بالضرب الرابع من هذا الشّكل ، والثانية ايضاً تنتج نتيجة ايجابية لكون الموجبة الجزئية

مذكورة في كبرها بالقوة .

- وامّا القرينة الثالثة — وهى من الصّغرى السّالبة الكلّية ، العرفيّة الخاصّة ، والكبرى الموجبة الجزئية الدّائمة — فمتناقضة المقدّمين على ما تبين في الشّكل الأوّل .
- ٣ والحكمُ بانتاجهما سالبة جزئية دائمة سهوٌ ، لانّها تنتج سلب الاوسط عن نفسه فقط ، وليست ممّا يعد في القياسات . لانّها ان استنتجت انتجت محالا .
- والصّواب أن يجعل كبرى هذه القرينة موجبة جزئية عرفيّة ، إمّا عامّة او خاصّة ،
- ٦ لتنتج سالبة جزئيّة عرفيّة خاصّة ، وتبين بالرد الى الشّكل الأوّل وتنتج نتيجة إيجابيّة أيضاً ، لما مرّ .

من الفصل الثّانى

في المختلطات

- ٩ قوله: أمّا الشّكل الأوّل فالصّغرى فيه إن كانت ممكنة لم يشتمل على شرط الانتاج، لعدم اندراج الاصغر تحت الاوسط .
- ١٢ اقول : المراد من الاندراج إن كان هو وجود الحكم الايجابى على الاصغر بالفعل فلانسلّم أنّه شرط في الانتاج ، وإن كان هو صحّة الحكم الايجابى فلانسلّم أن الشرط غير حاصل في الصّغرى الممكنة .
- ١٥ قوله: ولو فرض الاوسط بالفعل مع الكبرى الضرورية — ليصير الأكبر ضرورياً للاصغر، ثم يصير ضرورياً في نفس الأمر، لاستحالة انقلاب ما ليس بضرورى ضرورياً — منعنا الكبرى على ذلك التقدير .
- ١٨ اقول: هذه الصّغرى لا يمكن أن يمانع فرض وقوعها صدق الكبرى، لانّها ممكنة، فلا يوجب وقوعها محالا لذاته . لأقول محالا لغيره ، وارتفاع الكبرى الضرورية محال لذاته . فاذن في منع الكبرى على تقدير وقوع الصّغرى في هذه القرينة تجويز "لاستلزام الممكن محالا لذاته .
- ٢١ وبعد التّجاوز عن هذا نقول : ليس فرض الصّغرى فعليّة في هذه القرينة شرطاً

في الانتاج حتّى يبطل الانتاج بسبب خلل يرجع اليه ، بل إنّما هو بيانٌ للانتاج ، ولا يبطل الحكم ببطلان بعض بياناته .

- والذى يدلّ بالذات على إنتاج هذه القرينة هو أنّ ذات الاصغر في هذه القرينة
لا يمكن أن يكون شيئاً غير ما هو ذات الاوسط ، وآلا لا يمنع حمل الاوسط عليه . فالحكم
الضرورى على ذات الاوسط بالأكبر هو على ذات الاصغر بعينها ، وكذلك الحكم بالامكان .
وليس كذلك الحكم الوجودى لاحتمال كونه تابعاً لوصف الاوسط دون ذاته ، وهو غير
معلوم الحصول لذات الاصغر .

قوله : وأمّا الشكّل الثّانى فان كانت احدى مقدّمته ضرورية فالنتيجة دائمة .

- أقول : لاشكّ في أنّما يحكم عليه بالاوسط حكماً ضرورياً يمتنع أن يكون ذاته
بعينها هى التى يحكم عليها بالاوسط حكماً غير ضرورى . فهذا كاف في بيان كون نتيجة
هذه القرينة ضرورية .

- وصاحب الكتاب إنّما ذهب الى كونها دائمة ، لأنّه يرى الانتاج بالعكس والخلف
لا غير . والسّالبة الكلاّية الضرورية عنده تنعكس الى الدائمة . والصّغرى الممكنة في الشكّل
الأوّل غير معلومة الانتاج ، وإقامة البرهان العكفى يرجع اليه . وقد مرّ الكلام على هذه
القواعد .

قوله : وأمّا الشكّل الثّالث فان كانت صغراه ممكنة لم يشتمل على شرط الانتاج .
أقول : الكلام عليه قريب ممّا مرّ في الشكّل الأوّل .

١٨ من الفصل الثّالث

في أحكام المركّبات في الاختلاطات

قوله : وربما لا ينتظم من المركّبات قياس صادق المقدمات . مثل قولنا :

- « كلّ ج ب ؛ دائماً . وكلّ ب ا ، مادام ب ، لا دائماً » فانتها لو اجتمعا على الصّدق يلزم
منه المحال .

أقول : مثل هذا القياس لا ينتج إذا كان برهانا مستقيماً . لأنّ المقدّمين لا تصدقان معاً في نفس الأمر ، وتنتجان في الالتزام ، إذا سلّمنا سلب « ب » عن بعضه ، لانتهاها بالقوة
٣ تشتملان على مقدّمين هكذا : « بعض ما هو ب دائماً هو ب . وكلّ ما هو ب فهو ب
لادائماً » فاذن : « بعض ب دائماً ليس ب » ولكون النتيجة غير مؤلفة من الأصغر والأكبر
لاتعدّ في القياسات .

٦ قوله : واعلم أنّ الشكّل الأوّل سواء كانت مقدّماته صادقين ، او مفروضتي
الصدق ، فانه يلزم منه النتيجة إنتاجاً بيّناً . وأمّا الاشكال الثلاثة فانتما يتمّ البرهان على
إنتاجها إذا كانت مقدّماتها صادقة ، أمّا إذا كانت مفروضة الصدق فلا ، لأنّ العكس
٩ ممنوع على ذلك التقدير . وكذا الخلف ، فانّ الكاذب جاز أن يلزمه المحال بان يكون
ممتنعاً بذاته او بغيره .

أقول : لانسلّم أنّ البرهان العكسي او الخلفي اذا لم يتمّ على انتاجها لم يتمّ البرهان
١٢ عليه مطاقاً . وذلك لأنّ البرهان لم ينحصر فيهما . فانّ البرهان الحقيقي الذي يسمّى
باللمّي قائم عليه . هذا مع أنّ العكسي والخلفي لم يتزيّفا بما ذكره ، كما مرّ بيانه ،
وسيجيء ما يتمّ به .

١٥ من اللامع الثالث

في الاقترانات الشرطية

من الفصل الأوّل

في القرائن الكائنة من الحملية والمنفصلة

١٨ قوله : المنطقيّون يؤخرون الاقترانات الانفصالية ، ويقولون : إنّها أبعد عن
الطّبع عن الاتصالية . و صاحب الكتاب قدّمها لكون المتصلات على مذهبه مزيفة .
٢١ وكلّ من نظر بعين الانصاف علم أنّ ما قدح به في الاقترانات الكائنة من الحملية والمتصلة
حاصلة في الكائنة من الحملية والمنفصلة .

وبيانه أنّ الجزء الواحد من المنفصلة لا يكون صادقاً [يتعين] وما لم يفرض صادقاً لم يجتمع مع الحملية على الصّدق فلم يلزم نتيجة بزعمه . وحينئذ يكون احدى المقدّمتين صادقة على تقدير ، والأخرى صادقة في نفس الأمر ، لأنّ التّقدير ليس إلّا تصوّر كون المحتمل للصدق والكذب صادقاً . وهذا الاجتماع عنده غير مقتض نلانتاج .

فان قال : إنّنا لانعنى بالاقتران ههنا إلّا أنّ الصادق مع الحملية ، إمّا هذا الجزء

او الجزء الآخر .

قلنا : معنى العناد يمنع عن العلم باجتماع أحدهما مع الحملية على الصّدق من غير احتمال ، ولذلك يضطر في بيان الانتاج الى مثل قولنا ، فان كان الصادق هذا الجزء وكانت الحملية صادقة فهما ينتجان كذا او الى مايجرى مجراه .

ولاشك أنا وإن لم نتلفظ بهذه العبارة فلا بدّ من أن نورده في البيّنة (؟) والاجتماع على الصّدق إنّما هو شرط في العلم عند من يجعله شرطاً لا في نفس الأمر .

وايضاً يلزم عليه أنّ الجزء المشارك للحملية ربما لا يبقى الحملية معه صادقة ، كما في قولنا : إمّا أن يكون هذه الخمسة زوجاً . وإمّا أن يكون فرداً ، وكلّ زوج منقسم بمتساويين ، فانّ الحملية لا تبقى صادقة على تقدير كون بعض ما هو خمسة زوجاً ، وذلك يقتضى على مذهبه عدم الانتاج .

فان قال : إذا كان كذلك كان الصادق هو الجزء الآخر ، ولا يكون في نتيجة الجزء

الكاذب فائدة ، أنتج او لم ينتج .

قلنا : هذا بعينه قائم في المتصلة ، لأنّ المقدّر لو كان صادقاً فالانتاج حقّ ، وإلّا فلا فائدة فيه ، أنتج ام لم ينتج . وليس الكلام في هذا ، إنّما الكلام في أنّ المحتمل مع الصادق إن لم ينتج لم ينتج في المنفصلة . وإن انتج انتج في المتصلة .

قوله : ويشترط فيه ان يكون المنفصلة موجبة كلية ، إمّا حقيقة أو مانعة الخلو

فقط ، وإلّا لم يجب اجتماع الحملية مع الجزء المشارك لها على الصّدق .

أقول : إمّا اشتراط كلية المنفصلة فغير واجب ، فانّها تنتج إن كانت جزئية

والحمليّة دائمة بحسب الذات والوصف ، أو كانت شخصيّة والحمليّة وقتيّة ، و وقت الانفصال والحمل واحد ، وكون النتيجة منفصلة مثلها . أمّا إن كانت المنفصلة جزئيّة والحمليّة غير دائمة ، أو كانت شخصيّة والحمليّة وقتيّة لم يكن وقت الانفصال وقت الحمل فلا ينتج ؛ لجواز اختلاف وقى العناد والحمل المنافي لوقوع التّأليف .

وأمّا اشتراطه بكون المنفصلة حقيقيّة أو مانعة الخلو فصحيح . لكنّ التّعليل بعدم وجوب اجتماع الحمليّة مع الجزء المشارك لها على الصّدق غير صحيح . لأنّ احتمال كون الصّدق هو الجزء الذي لم يورد في مانعة الجمع لا يمنع من إنتاج منفصلة مانعة الجمع ، كالمقدّمة ، بل التّعليل الصّحيح هو احتمال كون الجزء الحاصل من النتيجة أعمّ من الذي كان في المقدّمة ، وحينئذٍ يرتفع العناد المانع للجمع ، فلا يبقى الانفصال اصلاً .

مثاله إذا قلنا : إمّا أن يكون هذا الشّخص انساناً وإمّا أن يكون فرساً ، وكلّ انسان حيوان . ولا يمكن أن يقال : إمّا ان يكون هذا الشّخص حيواناً . وإمّا ان يكون فرساً ، لا بمعنى الجمع ولا بمعنى الخلو .

قوله : وأمّا القسم الثّاني فيشترط فيه اشتغال الحمليّة مع كل واحد من جزئي المنفصلة على تأليف منتج .

أقول : القول باننتاج أجزاء هذه المنفصلة مع الحمليّة يوجب إمّا تجويز اجتماع النقيضين على الصّدق ، أو تجويز انتاج القرينة المؤلّفة من الصّادقة ومن مفروضة الصّدق ، لأنّ الحمليّة مع غير الجزء الصّدق لا ينتج إلّا على تقدير صدق ذلك الجزء .

وأمّا القول – بأنّ هذا التّأليف ينتج في أحد الأجزاء لابعينه ، و فرق بين هذا وبين أن يقال : إنّه ينتج في جميع الأجزاء ، لكن يكون أحد أجزاء النتيجة صادقة لابعينه ، والقول باننتاج هذا التّأليف في جميع الاشكال – قول بتجويز الانتاج من مفروضة الصّدق في غير الشّكل الأوّل .

وأعلم أنّ القياس المقسّم المؤلّف من منفصلة وحملات أكثر من واحدة لم يذكره ههنا ، لأنّه يرى أنّ كلّ قياس يتألّف من قضايا فوق واحدة هو مركّب ، وههنا يذكر

البسائط ، ولذلك لم يورد المنفصلات ذوات الأجزاء الكثيرة . لأنها تتألف في بعض الأحوال مع حمليات تعدد اجزائها .

٣ من الفصل الثاني

في القرائن الكائنة من الحملية والمتصلة

قوله : فان كانت المتصلة لزومية فلا يحصل منها نتيجة متصلة . لأننا إذا قلنا :

٦ «كلما كان ا ب فكل ج د ، وكل د هـ» فالمنفصلة تدل على ملازومية ا ب لكل ج د .
والحمليّة تدل على أن كل د هـ في نفس الأمر ، فجاز أن لا يبقى الحمليّة على ذلك التقدير ،
فلا ينتج «كلما كان ا ب فكل ج د» .

٩ اقول : هذا الاعتراض أورده الشيخ الرئيس في «الشفاء» بهذه العبارة ، قال :

«ولا يجب أن يعترض على هذه الضروب وما اشبهها معترض ، فيقول : ربّما كانت الحمليّة
صادقة في نفسها ، ولا تصدق عند وضع المقدّم ، فلا يجب حينئذٍ قياس . مثاله : أن
١٢ قولك : كلما كان الخلاء موجوداً ، كان بُعد قائم بذاته . ثم يقول : وكل بعد فليس
قائماً بذاته ، او لا شيء ممّا يقوم بذاته بعد ، فتكون الحمليّة الصادقة في قوة مناقضة التّالي .

فالجواب من وجهين : أحدهما أن لنا أن نحصى الكلام بالقرينة التي يصدقان فيها

١٥ معاً . والثاني أن اللازم عن المقدّمين حق ، فانه إذا كان الخلاء موجوداً لزم أن يكون
البعد غير بعد . لزوم الخلف . وإن كان التّالي لا يصادق الحمليّة . الى ههنا كلام الشيخ .^١

والجواب الأوّل أورده بالنّظر الى المادّة الصّحيحة ، وذلك بحسب القياسات

١٨ المستقيمة الصادقة الواقعة في العلوم . فانّ هذا التّأليف هناك لا يقع الا من مقدّمات غير
محالة المقدّم ، ولا متناقضة الأجزاء .

والجواب الثاني أورده بالنّظر الى صورة القياس ، فانه صرح بأنّه قياس ، وعيّن

٢١ موضعه بأنه يقع في الخلف وما يجري مجراه ، ودلّ كلامه على أنّه لم يجعل كون الكبرى

صادقة على تقدير مقدّم الصغرى شرطاً في انعقاد القياس . فهذا هو النقل وإن لم يكن حجة في العقليات ، لكنه يفيد في الاستشهاد بعقول العقلاء .

وأيضاً كل من قال بانتاج القياسات الشرطية عدّ هذا القياس في القياسات الكاملة ، ومعناه أنه بيّن اللزوم للنتيجة ، غير محتاج الى أن يبيّن إنتاجه ، فعلى هذا يكون القدح فيه جارياً مجرى القدح في الأولات .

ونعود فنقول : إنّ القياس كما ينعقد من مقدمتين وضعتا من غير تعليق وضعها بشيء ، كما في المؤلف من حليتين كذلك ينعقد من مقدمتين وضعتا على تعليق وضعها بقضيتين ، كما في المؤلف من شرطيتين تشاركان في جزء غير تام ، أو تعليق احد الوضعين بقضية دون الآخر ، كالمؤلف من شرطية وحلية .

ولا تفاوت في ذلك ، لانّ النتيجة في الصورة الاولى تكون وضعيّة من غير تعلّق بقضيّة ، بل على سبيل متابعة لمقدمتي القياس مطلقاً ، وفي الصورة الثانية يكون وضعها متعلّقة بقضيتين تعلّقت مقدّماتها بها ، وفي الصورة الثالثة متعلّقة بقضيّة واحدة تعلّقت بها مقدّماتها الشرطية .

وتعلّق الوضع كما يكون على سبيل اللزوم والمصاحبة فقد يكون على سبيل العناد والمنافاة ، فيكون المتعلق به في الأوّل وضعاً آخر وفي الثّاني رفعاً . ولاشتراكها في هذا المعنى اجرياً في مضممار واحد .

واذا كان كذلك فالقولُ بانتاج مايتعلّق وضعه برفع قضية دون مايتعلّق وضعه بوضع قضية فرقٌ بما لا يكون مؤثراً في الانتاج ، لانّهما يشتركان في كون الوضع فيهما ليس على سبيل الحكم بالوقوع المطلق ، بل بالوقوع التابع لرفع قضية اخرى او وضعها . مثاله : اذا قلنا : إمّا أن يكون الخمسة فرداً وإمّا أن يكون زوجاً . او قلنا :

ان لم يكن الخمسة فرداً فهي زوج ، لم نحكم فيها بوقوع زوجية الخمسة مطلقاً . بل حكمنا بان وقوعها إمّا غير مجامع لكونه فرداً ، وإمّا تابع لعدم كونه فرداً . وحروف الانفصال والاتصال ليس ممّا يختلف بها حال تعلّق الوقوع بالغير بسبب اختلافها . فاذن ليس القول

بالانتاج من احدهما دون الآخر الا بعداً عن الجادة .

وما ذكر صاحب الكتاب (من) أنّ الحملية التي هي الكبرى في مثاله يمكن أن لا يبقى عن حالها من الصدق الوضعي عند تقدير وقوع المستصحب للجزء المشارك لها الذي ٣ يتعلق وضع الجزء المشارك به ليس ممّا يختصّ بالمتصلة دون المنفصلة .

وذلك لأننا إذا أضفنا الى القضيتين المذكورتين قولنا : « وكلّ زوج منقسم ٦ بمساويين » على أنّه كبرى القياس وكان صادقاً في نفس الأمر . فكما لم يبق صدقه على تقدير عدم كون الخمسة فرداً لم يبق أيضاً مع كونها زوجاً ، لأنّها في الصورتين تكون بمعنى واحد ينتقض الكبرى في الحالتين به . فان كان هذا التامع مانعاً عن انعقاد القياس لم ينعقد ، ولا في احدهما ، وان لم يكن مانعاً انعقد في كلّ واحد منهما . فهذا ما يشهد به صريح العقل . ٩ قوله : ويشترط أن يكون المتصلة موجبة كلية ليلزمها المنفصلة المركبة من نقيض المقدّم وعين التالى .

أقول : قد مرّ أنّ المتصلة الجزئية منفصلة جزئية . فهذا الاشتراط بناء على ما ذهب ١٢ اليه فيما مرّ .

قوله : أمّا القسم الأوّل فيشترط فيه اشتمال التالى مع الحملية في كلّ شكل على ١٥ تأليف منتج من ذلك الشكل ، والنتيجة منفصلة مانعة الخلوّ مركبة من نقيض مقدّم المتصلة ونتيجة التأليف بين الحملية وتالى المتصلة .

أقول : كما أنّ هذه المنفصلة تلزم النتيجة كذلك تلزمها منفصلة اخرى مانعة ١٨ الجمع ، مركبة من عين مقدم المتصلة ونقيض النتيجة المذكورة . فاذا تقرّرت القواعد سهل تفريع المسائل عليها ، فلنتجاوز ههنا ، لئلا يطول الكلام .

من الفصل الثالث

٢١ فى القرائن الكائنة من المتصلات

قوله : والمقدّمات ان كانتا لزوميتين فلا يحصل منهما نتيجة متصلة . لأننا إذا قلنا :

- «كلّما كان ا ب ف ج د ، وكلّما كان ج د فه د» فالكبرى تدلّ على الملازمة بين الأوسط والأكبر في نفس الأمر . والصغرى تدلّ على صدق الاوسط على تقدير صدق الاصغر ، فلا يلزم منه ملازمة الاكبر للاصغر ، وانّما ينتجان نتيجة منفصلة . ٢
- اقول : ذكر الشيخ الرئيس في «الشفاء» هذا الشكّ بمثال اورده ، وهو انّا اذا قلنا : «كلّما كان الاثنان فرداً فهو عدد ، وكلّما كان الاثنان عدداً فهو زوج» كانت النتيجة «كلّما كان الاثنان فرداً فهو زوج» وذلك محال ، وانتاج المحال من المقدّمتين الصادقتين غير ممكن . فاذن القرينة غير منتجة . ٦
- وذكر في الجواب أنّ هذه النتيجة لازمة منهما واجبة القبول بحسب الالزام على من يسلم المقدّمتين ، وليست بصادقة في نفس الأمر ، لانّ المقدّمتين ليستا كذلك . ٩
- وعن هذا المعنى عبّر صاحب الكتاب بقوله : «يجوز ان لا يبقى ملازمة الكبرى على تقدير ثبوت عدم الصغرى ، فانّ الحكم بزوجيّة الاثنان لا يصدق على تقدير كون الاثنان فرداً. ولو اقتضى ذلك عقم التّأليف لاقتضى عقم مثله في الحملات (?) اذا اردنا التّأليف اليها بأن نقول مثلاً : «كل ما هو اثنان وفرد فهو اثنان ، وكلّ اثنين فهو زوج ، فكلّ ما هو اثنان وفرد فهو زوج» فكما أنّ كذب النتيجة في الحملية ليس من جهة فساد التّأليف ، لأنّ المؤلّف قياس كامل بيّن لذاته ، يعلم استلزامه النتيجة ببديهية العقل كذلك هيئنا ، اعنى في المؤلّف من متصلتين . ١٥
- وكما أنّ الفساد هناك من جهة المادّة ، وهو وضع النقيضين مجتمعين من الموضوع كذلك هيئنا من جهة وضعهما في المقدّم . ١٨
- وكما أنّ المسلم للحمليتين المؤلّف منهما القياس يلزمه قبول النتيجة هناك بالضرورة كذلك هيئنا .
- وكما أنّ المنع يتوجّهه هناك بان يقال : الموضوع المشتمل على النقيضين واجب العدم فالحكم الايجابى عليه لا يصح ولا يكون صادقاً في نفس الأمر كذلك يتوجّه المنع هيئنا بان يقال : تقدّم الصغرى لاشتماله على النقيضين لا يستلزم شيئاً من حيث هو محال واجب ٢١

العدم . واذا فرض وجوده فربما يستلزم محالاً إماً بانفراده وإماً بوقوعه في المؤلف منه ومن غيره .

واذا تقرر هذا فنقول : الجواب عما ذكره صاحب الكتاب ، هو أن ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت مقدم الصغرى بأن يقال : ان كان وقوع الاوسط ، اعني التالي اللازم لمقدم الصغرى ، في الصغرى ، كوقوعه في الكبرى عند استلزامه للاكبر لم يتغير حال الملازمة على تقدير ملازمة الصغرى ، لأنّ اللازم على ذلك التقدير إنما لزم مع الجهة التي هو بها مقتضى للملازمة الثانية ،

والملازمة الثانية في المعنى جزؤ من اللازم على ذلك التقدير ، ومحال أن يبقى جزءاً لللازم المقتضى لانتفاء اللازم على تقدير ثبوت المازوم ،

وإن اختلف الوقوعان خرج المؤلف عن أن يكون قياساً لعدم الاوسط المتكرر بعينه فيه ، وكان الفساد من تلك الجهة ، لامن الجهة التي ذكرها صاحب الكتاب ، واعتبر المثال المذكور .

فان الاثنين المذكور في صغرى التأليف هو الاثنان الذي يصدق عليه انه فرد ، لا الاثنان الذي يكون على طبيعة الاثنينية في نفس الأمر الذي يمتنع ان يكون فرداً .

ثم انّ اللازم للاثنين الفرد ، او الصادق عليه ، أعني المذكور في تالي الصغرى لا يمكن أن يكون الا بالمعنى الذي يصدق عليه أنه فرد . والاثنين المذكور في الكبرى لا يخلو أن يكون بذلك المعنى بعينه كذبت الكبرى . لكنّها إن سلّمت لزمّت النتيجة الكاذبة . وإن كان بالمعنى الذي يكون في نفس الأمر صدقت الكبرى ولم يلزم النتيجة ، لأنّ الاثنين الواقع في موضع الحد الاوسط إنما يتكرر في المقدمتين المذكورتين افظاً ، لا معنى . وقس عليه امثاله .

وأيضاً ربما يؤلف قياس مموه من الشكل الثالث في اثبات ملازمة او ملاقة جزئين هكذا : « إن كان هذا انساناً او فرساً فهو انسان . وإن كان هذا انساناً وفرساً فهو فرس . فقد يكون إذا كان هذا انساناً فهو فرس » .

وفي الحمليات «كل ما هو انسان وفرس فهو انسان ، وكل ما هو انسان وفرس فهو فرس . فبعض ما هو انسان فهو فرس» .

٣ والفساد فيه ما ذكرناه بعينه ، وهو أن المقتضى للزوم والايجاب في الصغرى هو الانسانية لا الفرسيّة ولا مجموعهما . وفي الكبرى هو الفرسيّة والانسانية ولا مجموعهما ، والتأليف اللفظي بينهما لا تأثير له في اقتضاء اللزوم ولا الايجاب ، فانّما الاعتبار بالمعاني دون الالفاظ . فاذا في الاوسط ليس بمتكرر . ٦

وما يظنّ أنّه قياسٌ ليس بقياس ، بل ما يظنّ أنّه مقدّم ليس بمقدّم ، فضلاً عن أن يكون قضية .

٩ قوله : أمّا القسم الأوّل فالمنتج منه ضربان : أحدهما الضرب الأوّل من الشكّل الأوّل ، ونتيجته منفصلة مانعة الخلو ، مركّبة من نقيض مقدّم الصغرى وعين تالى الكبرى . ثم قال بعد كلام : والثاني الضرب الأوّل من الشكّل الرابع ، ونتيجته منفصلة مانعة الخلو ، مركّبة من نقيض مقدّم الكبرى وعين تالى الصغرى . ١٢

أقول : هذا الذي جعله نتيجة هو لازم النتيجة ، وإنّما لم يجعل عين الضربين منتجاً ، لأنّ المتصلة عنده إنّما تنتج بالردّ الى المنفصلة التي تلزم تلك المتصلة . والسّالبة لا يلزمها منفصلة ، وكذلك الجزئية على مذهبه . وسائر الضروب لا يخلو عنهما ، او عمّا يرتد اليهما عند البيان ، بالعكس او الخلف . ١٥

قوله : وان كانت احديهما لازومية والاخرى اتفافية ، فان كانت الشّركة في جزء تامّ كانت النتيجة متصلة اتفافية . ١٨

أقول : أكثر القياسات الاتفافية المنتجة البسيطة . والمخلوطة اللازومية لاتفيد علماً زائداً على ما يفيد المقدمات . و أمثال ذلك لا يستحق لأنّ يسمّى بالاقيسة الا بحسب اللفظ ، وايراد التفصيل يؤدّي الى التّطويل ، والقريحة السّليمة تقف عليها بسهولة . ٢١

من الفصل الرابع

من القرائن الكائنة من المنفصلات

- ٣ قوله : ولا يخلو إمّا أن تكونا حقيقتين أو لا تكونا كذلك. فان كان الأوّل فامّا ان تكونا كليّتين او احديهما كليّة فقط . فان كانتا كليّتين فتنتجان منفصلتين مانعتي الخلو ، احديهما مركّبة من عين الجزء غير المشترك من الاولى ونقيض الجزء غير المشترك من الثانية . والاخرى بالعكس .
- ٦ اقول : إذا كان احد الجزئين من منفصلتين حقيقتين موجبتين كليّتين مشتركاً كان الجزءان الباقيان فيهما بالضرورة إمّا قضيّة واحدة ، أو قضيتين تعبران عن معنى واحد ، لوجوب كون المنفصلتين مشتملتين على طرفي النقيض ، ولا يفيد المؤلّف بينهما علماً ، ولا يستحق لأن يكون قياساً بحسب المعنى .
- وأمّا بحسب اللفظ فعلى تقدير جواز ان ينتج المتصلة منفصلة . والمنفصلة متصلة بكون النتيجة إمّا متصلتين يجعل فيهما كلّ واحد من الجزئين الباقيين مقدّماً وتالياً . وإمّا من منفصلتين حقيقتين من عين كلّ واحد منهما ونقيض الآخر . وصاحب الكتاب ذكر انهما مانعتا الخلو ، ولا ادري لذلك وجهاً .
- ١٢ قوله : وإن كانت احديهما جزئية ، فان كانت الاولى جزئية انتج المنفصلة الاولى جزئية . وان كانت الثانية جزئية انتج المنفصلة الثانية جزئية .
- اقول : في هذه الصّورة يكون وقوع الجزء غير المشترك من الجزئية في بعض الاوقات التي تكون في جميعها وقوع الجزء غير المشترك من الكليّة . ولذلك يظنّ أن يستلزم الأوّل منها الآخر استلزماً كلياً ويستلزم الأخير الأوّل استلزماً جزئياً ، ويكون المنفصلة المؤلفة في النتيجة من عين الجزء الأوّل ونقيض الجزء الأخير جزئية . والتي من نقيض الجزء الأوّل وعين الأخير كليّة . وكلاهما حقيقتان . لكن ليس الأمر كذلك ، لاحتمال أن يكون الأوّل اعمّ من الأخير .
- ٢١

مثاله : قد يكون إما القمر فوق الأرض ، وإما الشمس فوقها . كباقي الاسنفالات (؟) و « دائماً إما ان يكون الشمس فوق الأرض ، وإما الليل موجود » ولا يمكن ان نقول : « دائماً إما الليل موجود ، وإما القمر ليس فوق الأرض » بل الحق أن كلي النتيجةين يجب أن تكون جزئية .

قوله : وان كان الثاني لزم صدق منع الجمع على احديهما ومنع الخلو على الأخرى ، فتكون النتيجة منفصلة مركبة من غير الجزء غير المشترك من التي يصدق عليها منع الخلو نقيض الجزء غير المشترك من التي يصدق عليها منع الجمع ، وهي كلية ان كانت المقدمتان كليتين ، وجزئية ان كانت احديهما جزئية .

اقول : هذا الاقتران يقتضي كون الجزء غير المشترك من مانعة الجمع اخص من الجزء غير المشترك من مانعة الخلو فينعقد بينهما منفصلة مانعة الخلو من نقيض الأول وعين التالي ، ومنفصلة مانعة الجمع من عين الأول ونقيض التالي . وصاحب الكتاب لم يذكر غير الاولى .

قوله : وان لم يكن ما ينافيهما فإما أن يكون غير تام فيهما ، او في احديهما فقط ؛ فان كان غير تام فيهما فيشترط ان لا يكونا مانعاً للجمع فقط من موجبة المقدمتين وكلية احديهما ، وإلا لم يلزم اجتماع المتشاركين على الصدق ، فلا يحصل النتيجة .

والاوسط إما ان يكون مشتركاً بين اجد جزأى الصغرى وأحد جزأى الكبرى ، او بين احد جزأى الصغرى وكل واحد من جزأى الكبرى ، او بين احد جزأى الكبرى وكل واحد من جزأى الصغرى ، او بين كل واحد من جزأى الصغرى وكل واحد من جزأى الكبرى .

اقول : والقسمة تقتضي ثلاثة اقسام أخرى ، وهو قولنا : « او بين كل واحد من جزأى الصغرى و واحد من جزأى الكبرى . او بين واحد من جزأى الصغرى و واحد من جزأى الكبرى . وبين الآخر من جزأى الصغرى . وكل واحد من جزأى الكبرى . او بين واحد من جزأى الصغرى . و واحد من جزأى الكبرى . وبين كل واحد من جزأى

الصغرى والجزء الآخر من الكبرى .

- وأما الأقسام الأربعة التي ذكرها صاحب الكتاب . فمثال الأول قولنا : « دائماً
 ٣ إمّا ا ب ، وإمّا كلّ ج د ، فدائماً إمّا كلّ د ط وإمّا هـ د » . قال : ينتج : « دائماً
 إمّا ا ب ، او هـ د ، او كلّ ج ط ؛ لأنّ الصادق من الصغرى مع الكبرى إن كان ا ب
 فهو قسم ، وإن كان ج د فالصادق ان كان هـ د فقسم آخر . وإن كان د ط انتج ج د .
 ٦ والحقّ أنّ نتيجة هذه القرينة وامثالها ذات اربعة اجزاء يحصل من كلّ واحد من جزأى
 الصغرى ، مع كلّ واحد من جزأى الكبرى ، لكنّه طوى اثنين فى واحد .

- ومثال الثانى قولنا : « دائماً إمّا ا ب وامّا كلّ ج د ، ودائماً إمّا كلّ د هـ ، وامّا
 ٩ كلّ ج د » ينتج : دائماً إمّا ا ب ، او كلّ ج هـ ، او كلّ ج د .
 ومثال الثالث : « دائماً إمّا كلّ ا ب او كلّ ج ب . ودائماً إمّا كلّ ب داو
 هـ د » ينتج : « دائماً إمّا كلّ ا د او كلّ ج د » .

- وأما مثال الرابع : « دائماً إمّا ا ب ، او كلّ ج ب . ودائماً إمّا كلّ ب د ، او
 ١٢ كلّ ب هـ » ينتج : « دائماً إمّا كلّ ا د ، او كلّ ا هـ ، او كلّ ج د ، او كلّ د هـ هيهنا
 لم يكن ان يطوى . فاورد الأقسام الأربعة .

- وأما الأقسام الثلاثة التى لم يوردها هناك فقسم ذكره بعده هذه الأربعة ، وهو هذا .
 ١٥ قوله : فلئن قال بانّ هيهنا قسماً آخر يشارك الجزء الأول من الصغرى للجزء
 الأول من الكبرى فقط ، والثانى للثانى فقط . مثل قولنا : « دائماً إمّا كلّ ا ب ، او كلّ
 ١٨ ج د . ودائماً إمّا كلّ ب هـ ، او كلّ د ر » ينتج منفصلةً هكذا : دائماً إمّا كلّ ب هـ ،
 او كلّ ج بر » لأنّ الصادق من الصغرى ان كان ا ب فقد حصل المطلوب . وإن كان
 ج د فان كان الصادق من الكبرى كلّ ب هـ فقد حصل المطلوب ايضاً . وإن كان كلّ د ز
 ٢١ لزم كلّ ج ر وينتج منفصلةً أخرى هكذا : « دائماً إمّا كلّ ج د ، او كلّ در ، او
 كلّ ا هـ » لما مرّ .

قلنا : لانسلم أنّ هيهنا قسماً آخر وهذا لأنّ الاوسط وهو المكرّر الذى يحذف

فى النتيجة مشترك بين احدى جزأى الصغرى و احدى جزأى الكبرى ؛ لان المطلوب ان كان المنفصلة الاولى فالمطلوب هو المشترك بين الجزء الاول من الصغرى والاوّل من الكبرى .
٣ وكيف ما كان فالأوسط مشترك بين أحد جزأى الصغرى وأحد جزأى الكبرى .

اقول : ان لم يحز ان يشتمل منفصلة النتيجة على اكثر من نتيجة واحدة للاجزاء فما اورده فى الاقسام الثلاثة الاخيرة خطأ . وان جاز فنتيجة هذه القرينة ايضاً منفصلة واحدة
٦ هى قولنا : « إمّا كلّ ا هـ ، او كلّ ا ب ، او كلّ ج د ، او كلّ ج ر . »

ومثال القسم الثانى من الاقسام الثلاثة التى ذكرنا : « دائماً إمّا كلّ ا ب ، او كلّ ج ب . و دائماً إمّا كلّ ب د ، او كلّ ا هـ » ينتج : « دائماً إمّا كلّ ا د ، او بعض ب هـ ،
٩ او كلّ ج د ، او كلّ ج ب . »

ومثال القسم الثالث : « دائماً إمّا كلّ ا ب ، وإمّا كل ج د . و دائماً إمّا كلّ ب ج ، وإمّا كلّ ب هـ » ينتج : « دائماً إمّا كل ا ج ، او كلّ ا هـ ، او بعض د ب ،
١٢ او بعض ج ب او كلّ ج د . »

وفى هذين القسمين لا يقع نتائج الاجزاء من واحد بل مخلوطة . ولعل صاحب الكتاب لاجل ذلك لم يوردها ، وإنّما اوردناها لانّ القسمة الحاصرة تشتمل عليها .

قوله : وان كان غير تامّ فى احدهما فقط فيشترط فيه ما يشترط ما فى المشتركين فى جزء غير تامّ ، مع اشتمال ما فيها الجزء التامّ ومع ما يشاركها على تأليف منتج ، والنتيجة منفصلة مانعة المخلوّ من نتيجة التأليف بين المشترك وبين ما يشاركه فيه والجزأين الاخيرين من
١٨ المقدّمين . مثل قولنا : « دائماً إمّا ا ب او ج د . و دائماً إمّا هـ د ، او كلّما كان ج د ف ج ط » انتج : « دائماً إمّا ا ب ، او هـ د ، او ج ط . »

اقول : فى هذه القرينة جعل المنفصلة الاولى من حملتين ، والاخرى من حملية ومتّصلة . والاولى ان يجعل الاخيرة من حملية ومنفصلة ، ليكون التركيب مناسباً لسائر
٢١ مذكره فى هذا الفصل .

من الفصل الخامس

من القرائن الكائنة من المتصلة والمنفصلة

- ٣ قوله : ثمّ المتصلة إن كانت لزومية فيشترط أن تكون كائنة ، وإلا لم يكن من تأليفها مع المنفصلة اتصال ولا انفصال . والاولى إما أن يكون تالى المتصلة او مقدّمها . فان كان تالى المتصلة فالمنفصلة إن كانت موجبة يشترط كونها مانعة الجمع ، وان كانت سالبة يشترط كونها مانعة الخلو فقط .
- ٦ والمتصلة تجعل تارة صغرى وتارة كبرى . ومجموع الضروب ثمانية الاول : كلما كان ا ب ف ج د . ودائماً إما ج د ، او ه د . فدائماً إما ا ب ، او ه د ، مانعة الجمع .
- ٩ لانّ ما لا يجمع اللازم لا يجمع الملزوم .
- اقول : على قاعدته يجب ان لا يكون هذه القرينة منتجة ، لانّ الانفصال دائماً لا يبقى صادقاً على تقدير ثبوت مقدّم المتصلة الا ان يردّ المتصلة الى مانعة الخلو ، وحينئذ يكون النتيجة إما أن لا يكون ا ب ، وإما أن لا يكون ه د ، ويكون ما اوردها نتيجة
- ١٢ لازمة للنتيجة ، ويبطل حجته ، وهو قوله : « ما لا يجمع اللازم لا يجمع الملزوم » .
- وأيضاً لو صحّ هذا لصحّ أن ما لا يجمع اللازم في حال لا يجمع الملزوم في تلك الحال في تلك الحال بعينها ، فوجب انتاج اللزومية الجزئية وهو منعها .
- ١٥ وأيضاً لإشتراط المنفصلة السالبة بكونها مانعة الخلو دلّ على أن المنفصلة أخذها بالمعنى المطلق الجامع للعنادية والاتفاقية ، واراد بمانعة الخلو البسيطة العامة ، ولم يعين شيئاً من ذلك .
- ١٨ و بعد تمهيد ما مرّ من القواعد والكلام في هذه الجزئيات يؤدّى الى التّطويل ، فليقتصر على هذا القدر في هذا الموضع .

من اللامع الرابع

في القياسات الاستثنائية

- ٣ قوله : ولا جزم للعقل بانعقاد قياس صادق المقدمات من لزوم جزئي مع استثناء المقدم استثناء كلياً . لاننا اذا قلنا : « قد يكون اذا كان ا ب ف ج د ، لكن ا ب ، دائماً » كان معناه انه لو فرض المقدم مع بعض الامور التي لا يلزم من اجتماعها بالمقدم محال لزمه التالي ، لكن ا ب صادق مع صادق كل امرٍ هذا شأنه ، وذلك غير معلوم .
- ٦ اقول : تفسير كلية الاستثناء بما ذكره يقتضى صيرورة الاستثناء تالياً بمتصلة مصاحبة مقدّمها صادق الامور المذكورة في المعنى فيصير القياس الاستثنائي بذلك قياساً اقترانياً من متصلتين احدهما لزومية والاخرى مصاحبية .
- ٩ وأما قوله : « وذلك غير معلوم » فحكم غير متعلق بالمنطق ، ولا سبيل للمنطق الى ذلك ، ولا الى العلم بالامور التي لا يلزم من اجتماعها بالمقدم محال من حيث التفصيل .
- ١٢ ثم إنه ذكر المنفصلات وانتاجها باستثناء العين او النقيض ، على ماهو العادة ، ولم يعين انواعها . والمنطقيون لا يستنجون ممّا سوى العناديات . فان منع الجمع الاتفاقي بين وجود الانسان ووجود الخلاء مثلاً موجود . ولا يلزم من استثناء عين أيّهما كان نقيض الآخر ، بل لا يصح استثناء العين فيهما على سبيل الحكم بالوقوع الاتفاقي أيضاً . فان وجود الخلاء ليس بواقع ، وكان من الواجب عليه أن يعين ذلك .

من اللامع الخامس

في القياس المركّب

- ١٨ قوله : ومن جملة المركّبات قياس الخلف ، وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه ، وهو مركّب من قياسات استثنائية ، وليكن المطلوب : « ليس كل ج ب ، وكل ب ا » مقدّمة صادقة في نفسها . و « كل ج ا » كاذبة .
- ٢١ فيقول : « كلّما كان كل ج ب مع كل ب ا . جميعاً لكان كل ج ا » لكن التالي

كاذب ، فالمقدّم مثله » ؛

ثمّ يقول : « كلّما لم يكن كلّ ج ب ، مع كلّ ب ا . فإمّا ليس كلّ ج ب ، وإمّا ليس كلّ ب ا » ، مانعة الخلو . لكنّ المقدّمة حقّ فالتّالي حقّ ؛
ثمّ يقول : « إمّا ليس ج ب ، وإمّا ليس كلّ ب ا ، مانعة الخلو . لكن كلّ ب ا فليس كلّ ب ج » .

أقول : قياس الخلف مركّب عند الجمهور من قياسين : أحدهما اقتراني شرطيّ من متّصلة وحملية ، والتّالي استثنائيّ من متّصلة . وهو عدل عن ذلك ، لكون الاقترانيّ المذكور لا ينتج متّصلة عنده ، فجعله مركّباً من ثلاثة اقيسة استثنائية ، اثنان من متّصلتين والآخر من منفصلة .

ولقائل أن يقول : اقترانه (؟) لانسلّم أنّه كلّما لم يكن كلّ ج ب ، مع كلّ ب ا ب لزم ان يكون إمّا ليس كلّ ج ب ، وإمّا ليس كلّ ب ا ، مانعة الخلو . بل وإمّا ليس كلّ ب ج و كلّ ب ا ، مجتمعين ؛ فإنّ الكلّ كما ينعدم بنفي كلّ واحد من الاجزاء ينعدم ايضاً بنفي الاجتماع بين الاجزاء .

وصاحب الكتاب افاد هذا المنع في مواضع كثيرة ، منها في عكس السالبة الضرورية كما مرّ ، وتغافل هيئنا عنه ونسيه ، وقياس الخلف عنده لا ينعقد من مقدّمات تتألّف على غير هيئة الشكل الاول ، او وقوعها على أنّها مفروضة الصّدق ، فلا تنتج في غير هذا الشكل . قوله : ومنها القياس المقسّم ، وهو الذي يجعل صغراه منفصلة يشترك اجزاء الانفصال منها في الموضوع ، ويضمّ اليه حمليات متشاركة في المحمول ، ليحصل منه نتيجة حملية ؛ مثل قولنا : « دائماً إمّا كلّ ا ب ، او كلّ ا ج ، او كلّ ب دفكّل ج د » .
فالمنفصلة مع الحملية الاولى تنتج : « دائماً إمّا كلّ ا د ، او كلّ ا ج » . والحملية الاخرى مع هذه النتيجة تنتج : « كلّ ا د » .

أقول : المنفصلة التي اوردها اولاً مانعة جمع ، كما صرّح به في آخر اللامع الثالث من المقالة الثانية . و المانعة الجمع لا تستعمل في القياس المقسّم ، لانه هو الذي يسمّى

بالاستقراء التّام ، لاشتماله على جميع الاحتمالات ، وان جعلها بحيث يمنع الجمع والخلو صارت عنده حمليّة ، وليس القياس المقسّم مؤلفاً من الحمليّات بالاتّفاق .

٣ ثمّ القياس الذى اورده مركّبٌ من قياسين ، كلّ واحد منهما يتألف من منفصلة وحمليّة ، والنتيجة الاخيرة منها يجب أن تكون منفصلة ، هى « إمّا كلّ ا د ، وإمّا كلّ ا د » . ولا يمكن ان يكون « ا د » وحده . لأنّ المنفصلة والحمليّة لانتيجان حمليّة بالاتّفاق . وهذه النتيجة مع وجوب كونها منفصلة ليست بمنفصلة ، لأنها ليست بحقيقيةّة ، ولا بمانعة جمع ، ولا بمانعة خلو ؛ فاذن هذا ليس فى الحقيقة بقياس .

٩ والقياس المقسّم عند الجمهور قياس بسيط مؤلف من منفصلة حقيقية يشترك اجزاؤها فى الموضوع ، وحمليّات بعدد اجزائها يشترك فى المحمول ليطوى الانفصال . وكثرة موضوعات الكبريات فى الحدّ الاوسط كما فى المحمول يطوى السّلب فيه فى المثال الذى ذكرنا فى اثبات ذكر شرائط انتاج الحمليّات ، فينتج حمليّة . و انما حمل المصنّف على هذا التحريف حكمه بانّ القياس ، الذى يتألف من اكثر من مقدّمين ، مركّبٌ .

١٢ قوله : والاقتراىّ البسيط من المتّصلة والحمليّة ، اذا شارك اجزاء الانفصال فيه فى الموضوع ، وكان محمول احد جزأى الانفصال محمولاً على الآخر ، ينتج حمليّة ايضاً . مثل قولنا : « دائماً إمّا كلّ ا ب ، او كلّ ا ج ، وكلّ ب ج » ينتج : كلّ ا ج . لا ينتج : إمّا كلّ ا ج ، او نتيجة التّأليف بين كلّ ا ب وبين كلّ ب ج ، على ما عرفت . وكيف كان فيلزم كلّ ا ج .

١٨ اقول : وهذا ايضاً لا ينتج الا منفصلة متّحدة الحدّين ، وحاله ما ذكرناه ولا ينتج حمليّة الا اذا جعل هكذا : « كلّ ا إمّا ب ، او ج . وكلّ ما هو ب او ج فهو ج . »

٢١ قوله : واعلم أنّ التّأليف قد يكون منتجاً وإن لم يتكرّر فيه الاوسط بتمامه ؛ مثل قولنا : « كلّ ج ب بالفعل ، وكلّ ا هو لا ب دائماً » ، ينتج : « لاشئ من ج ا دائماً » والا فبعض ج ا بالفعل . وهو مع الثّانية ينتج : « بعض ج هو لا ب ، دائماً » وقد كان كلّ ج ب بالفعل ؛ هذا خلف .

اقول : المثال الذى ذكره انما ينتج ، لانّ كبراه ملزومٌ لقولنا : « لاشئ من
 ا ب » فهو لا ينتج بالذات ؛ ويجرى مجرى قولنا : « كل ممكّن حادث ، وكل واجب
 قديم ، فلاشئ من الممكن بواجب » .

٣

وهذه النتيجة تلزم من المقدمتين المذكورتين ، مع خلوّهما عن الاوسط ، لكون
 الكبرى ملزوماً لقولنا : « لاشئ من الواجب بحادث » وتكرّر الاوسط بتمامه شرط فيما
 ينتج بالذات .

٦

المقالة الخامسة

من اللامع الأوّل

فى القضايا الّتى هى مبادئ الاقيسة

٣

قوله : واليقين هو اعتقاد أنّ الشئ كذا مع أنّه لا يمكن أن يكون إلاّ كذا . والظنّ هو الحكم على الشئ مع الشّعور بإمكان نقيضه .

أقول : ان اراد بقوله فى تفسير اليقين : « اعتقاد أنّ الشئ كذا مع اعتقاد أنّه لا يمكن أن يكون إلاّ كذا » دخل فيه الجهل المركّب ، وإن اراد به « اعتقاد الشئ كذا مع أنّ الشئ لا يمكن فى نفس الأمر إلاّ أن يكون كذا » دخل فيه اعتقاد المقلّد الجازم اذا كان مطابقاً ، وإن اراد به المعنيين جميعاً خرج اعتقاد المقلّد والجاهل بالجهل المركّب عن القسمة ، لانّهما لا يكونان يقينيين ولا ظنيين ، لخلوّهما عن الشّعور بإمكان النقيض ، إلاّ أن يفسّر الظنّ بانّه الحكم على الشئ مع امكان الشّعور بإمكان نقيضه .

والصّواب أن يفسّر اليقين بالاعتقاد الجازم المطابق الذّى لا يمكن أن يزول ، واعتقاد المقلّد المصيب بالاعتقاد الجازم المطابق الذّى يمكن أن يزول ؛ واعتقاد الجاهل بالجهل المركّب بالجازم غير المطابق .

والظنّ المقابل لليقين بالاعتقاد الذّى لا يكون جازماً او مطابقاً او كان ممكن الزوال . والظنّ الصّرف الذّى يكون مع الشّعور بإمكان النقيض بالاعتقاد غير الجازم . قوله : واما الظنّيات فهى الّتى يحكم فيها باحد طرفى النقيض مع شعور الذّهن بإمكان الآخر . وسبب الظنّ إمّا شهرتها ، ويقال لها المشهورات ؛ او قبولها ممّن يحسن به الظنّ ، ويقال لها المقبولات .

أقول : المشهورات الحقيقية والمقبولات ليست من جملة الظنّيات التي يحكم فيها
 باحد طرفي النقيض مع شعور الذّهن بامكان الطّرف الآخر مطلقاً ؛ لانّها في الاغلب
 تكون جازمة ، بل تكون من جملة الظنّيات التي تقابل اليقينيّات ، كيف كانت ؛ وانّما
 يختلف بالقياس الى من يكون جازماً بها ، و الى من يكون غير جازم .

في اللامع الثّاني

في البرهان

في الفصل الثّاني

في تقسيم البرهان

قوله : ولا يشترط في برهان اللّم أن يكون الحدّ الاوسط علّةً للاكبر مطلقاً ،
 بل علّةً لوجود الاكبر في الاصغر ؛ حتّى أنّ قولنا : « كلّ انسان حيوان ، وكلّ حيوان
 جسم ، فكلّ انسان جسم » يكون برهان اللّم . فانّ الحدّ الاوسط علّةٌ لاجتماع الطّرفين ،
 فان كان الجسم علّةً لوجود الحيوان . (؟)

أقول : الجسم في الموضعين ايس بمعنى واحد ، اعني الجسم المحمول على الحيوان على
 أنّه جنسه ، والذى هو علّة لوجود الحيوان ، اعني جزؤه ومادّته . والحيوان علّة لحصول
 احدهما للانسان وهو الاول . والمعلول لاله بل للآخر .

و يوجد لما قرّره مثال "أقربُ منه" ، وهو قولنا : « الجسم مؤلّف ، وكلّ مؤلّف
 فله مؤلّف ، فالأوسط علّة لحصول المؤلّف الذي وقع في الاكبر للاصغر ، مع أنّ
 ذاك الواقع في الاكثر علّة للأوسط .

والحقّ أنّ المؤلّف الواقع في الاكبر ليس هو نفس الاكبر ، لانه لا يحمل على
 الاوسط بالتّواطى ، انّما هو مبدأ للاكبر ، و محمول على الاوسط بالاشتقاق .

من الفصل الثالث

في اجزاء العلوم البرهانية

قوله: والمراد من الذاتيّ ههنا المحمول الذي يلحق الموضوع من ذاته؛ مثل ما يلحق الكمّ من المساواة والمناسبة، وما يلحق العدد من الزوجيّة والفرديّة؛ وكلّ ما يلحق الشّيء لماهيّته او لبعض اجزائه فهو ذاتيّ له .

و أمّا ما يلحق الشّيء لامرٍ أخصّ ، كالضّحك للحيوان ، فليس بذاتيّ . والذي يلحقه لامرٍ أعمّ فإن كان الاعمّ مقوّمًا لحقيقة الشّيء فهو ذاتيّ ؛ و لا فلا ، و ما يلحق الشّيء لا لأمرٍ أعمّ ، و لا لأمرٍ أخصّ فيقال له الذاتيّ الأوّل .

اقول : قوله : « وكلّ ما يلحق الشّيء لماهيّته او لبعض اجزائه فهو ذاتيّ له » غير مطابق لقوله : « المراد من الذاتيّ ههنا المحمول الذي يلحق الموضوع من ذاته » فإنّ لاحق الشّيء بسبب جزئه لا يكون لاحقاً بسبب ذاته ، فإنّ جزء الذات لا يكون هو الذات ؛ ومثاله : المتحرّك ليس بذاتيّ للانسان ، مع أنّه يلحقه لكونه جسمًا ، وهو جزؤ من ماهيّته .

وايضاً ربّما يعدّ في الذاتيّ في هذا العلم ما لا يكون هذان التفسيران عليه صادقاً ، وهو كالتناقض المحمول على زوج الزوج في علم الحساب على أنّه ذاتيّ له ، وليس التناقض ممّا يلحق زوج الزوج لماهيّته و لا لبعض اجزائه ، بل انّما هو من لواحق العدد لذاته ، و زوج الزوج لا يتناول العدد الا بالالتزام .

وايضاً ليس كلّ ما يلحق الشّيء لأمرٍ أعمّ و لا لأمرٍ أخصّ فهو ذاتيّ أوّل ، و ذاك أنّ اللاحق بسبب الفصل او الخاصّة المساوية لا يكون أولياً لكونه لاحقاً بسبب واسطة .

والتحقّق ههنا أن يقال : « الذاتيّ بالاشتراك يقال على معانٍ مختلفة : منها المقوّم ، كالماهيّة و اجزائها المحمّولة عليها ، و هو الذاتيّ المستعمل في « ايساغوجي » .

و منها المعنى الذى يوصف به محمولات المسائل فى العلوم البرهانية ، و هو ما يلحق الموضوع او بعض مقوماته ، كجنسه او معروضه او معروض جنسه ، لحوقاً ذاتياً او لياً ، بشرط أن يكون الملحق خارجاً عن موضوع ذلك العلم . و ذلك كالفردية اللاحقة للعدد الذى هو موضوع علم الحساب ، والناقضة للثلاثة ، وهى لاحقة للعدد الذى هو جنس الثلاثة او للفرد وهى لاحقة لمعروض الفردية ، اعنى العدد . او لزواج الزوج فقط ، وهى لاحقة لمعروض جنسه ، فان جنس زوج الزوج هو الزوج ومعروضه العدد ، ولا يعد المساواة المطلقة فى علم الحساب من ذاتيات العدد ، مع كونها لاحقة لجنسه الذى هو الكم لحوقاً او لياً ، و ذلك لكون الملحق خارجاً عن موضوع العلم .

و من معانى الذاتى ما يوصف به محمولات المقومات فى العلوم البرهانية ، و هو ما يشتمل الذاتى المقوم والذاتى الذى يوصف به محمولات المسائل جميعاً .

قوله : فان المقدمات إذا لم يكن فيها رعاية التناسب يلزم الخروج الى امور غريبة

فلا تكون العلوم متزائدة .

أقول : علّة تمايز العلوم ليست هى مناسبة المقدمات للنتائج ، إنما هى تمايز الموضوعات ، فان العلوم الجدلية ربّما لا يكون مقدّماتها مناسبة للنتائج بالمعنى الذى يراد بالمناسبة ههنا ، مع أنها ممتازة عن غيرها . و إنما يشترط المناسبة ههنا لئلا يكون المقدمات مشتملة على علل النتائج ، فان اليقين لا يحصل إلا بكونها كذلك .

فى اللامع الثالث

فى المغالطة

أقول : قبل الشروع فيه : إن صاحب الكتاب لم يورد فى هذا الباب انواع الغلط بالتفصيل و اسبابها على ما هو القانون الصناعى ، بل اقتصر على ايراد بعضها ، و ذكر

أمثلة مشهورة لها ، و أنا اقدم ذكر انواعه ، فان فى ضمنه يحىء ذكر اسبابها .

فأقول : اسباب الغلط على كثرتها ترجع الى امر واحد ، وهو عدم التمييز . بين

- الشيء وبين ما يشبهه . ثم إنها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ و الى ما يتعلق بالمعاني .
- والاول الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث تركيبها ، و الى ما يتعلق بها من حيث تركيبها . والاول لا يخلو إما أن يتعلق بالالفاظ انفسها ، و هو أن تكون مختلفة الدلالة ، فيقع الاشتباه بين ما هو المراد و بين غيره ، و يدخل فيه الاشتراك ، والتشابه ، والمجاز ، والاستعارة ، وما يجري مجراها ؛ وتسمى جميعاً بالاشتراك اللفظي .
- و إما أن يتعلق باحوال الألفاظ ، وهي إما احوال ذاتية داخلية في صيغ الالفاظ قبل تخصصها ، كالاشتباه في لفظ « المختار » بسبب التصريف ، اذا كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول ؛ وإما احوال عارضة لها بعد تخصصها ، كالاشتباه بسبب الانعجام او الاعراب .
- و المتعلقة بالتركيب تنقسم الى ما يتعلق بالاشتباه فيه بنفس التركيب ، و الى ما يتعلق بوجوده و عدمه ؛ والآخر ينقسم الى ما يكون التركيب فيه موجوداً ، فيظن معدوماً و يسمى تفصيل المركب ، و الى عكسه ، و يسمى تركيب المفصل .
- و أما المتعلقة بالمعاني فلا بدّ و أن تتعلق بالتأليف بين المعاني ، إذا افراد لا يتصور فيها غلط ، لو لم يقع في تأليفها بنحو ما ، ولا يخلو من أن يتعلق بتأليف بين القضايا ، او بتأليف يقع في قضية واحدة ؛ والواقع بين القضايا إما قياسيّ او غير قياسيّ ؛ و المتعلقة بالتأليف القياسيّ إما أن يقع في القياس بنفسه لا بقياسه الى نتيجة .
- والواقعة في نفس القياس إما ان يتعلق بمادته او يتعلق بصورته ؛ أما المادية فكما يكون مثلاً بحيث اذا رتب المعاني فيه على وجه يكون صادقاً . و أما الصورية فكما يكون مثلاً على ضرب غير منتج . و جميع ذلك يسمى سوء التبيكيت او سوء التأليف ، باعتبار غير البرهان والبرهان .
- و أما الواقعة في القياس الى نتيجة فنقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة لاحد اجزاء القياس ، فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات ، و تسمى مصادرة على المطلوب ؛ و الى ما تكون مغايرة ، لكنّها لا تكون ما هي المطلوبة من ذلك القياس ،

و يُسمّى 'وضع ما ليس بعلةٍ علةً' .

و أمّا الواقعة بين قضائنا ليست بقياس فيُسمّى 'جمع المسائل في مسألة' .

و أمّا المتعلقة بالقضية الواحدة فأمّا ان يقع فيما يتعلّق بجزر أى القضية جميعاً ،^٣ و ذلك يكون بوقوع احدهما فى مكان الآخر ، و يُسمّى 'إيهام العكس' ، و إمّا ان يقع فيما يتعلّق بجزء واحد منهما ، فينقسم الى ما يورد منه بدل الجزء غيره ممّا يشبهه ، كعوارضه او معروضاته مثلاً . و يُسمّى 'أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات' . و الى ما يورد فيه الجزؤ نفسه ، و لكن لا على الوجه الذى ينبغي ، كما لو يوجد معه ما ليس منه ، او لا يوجد معه ما هو منه من الشّروط او القيود . و يُسمّى 'سوء اعتبار الحمل' .

فقد حصل من الجميع ثلاثة عشر نوعاً . منها ستة لفظيّة هى الاشتراك فى جوهر اللفظ ، و فى احواله الذّاتية ، و فى احواله العرضيّة ، و فى نفس التركيب ، و تفصيل المركّب ، و تركيب المفصّل ؛ و سبعة معنويّة وهى سوء التّأليف ، و المصادرة على المطلوب ، و وضع ما ليس بعلة علة ، و جمع المسائل فى مسألة ، و إيهام العكس ، و أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، و سوء اعتبار الحمل . و لنرجع الى ما كنّا فيه .^{١٢}

من الفصل الاول

١٥

فى مآخذ الغلط

قوله : اعلم أنّ الغلط فى القياس إمّا لفساد صورته ، او لفساد مادّته ، اولهما جميعاً . أمّا الذى بسبب الصّورة فبأن لا يكون على شكل من الاشكال . مثل ما يقع الاغفال عن الحدّ الاوسط فلا ينتقل كليّة . كما يقال : « الانسان له شعر ، و كلّ شعريّنبت » ينتج :^{١٨} « أنّ الانسان ينبت » او لا يكون على ضرب منتج . كما يقال : « كلّ انسان حيوان ، و الحيوان جنس » ينتج : « إنّ الانسان جنس » .

أقول : الخال فى هاتين الصّورتين عدم تكرّر الاوسط ، و لو تكرّر اكانا على هيئة الضّرب الاول من الشّكل الاول . فالواجب ان يعدّ فى باب ما يكون الخل فيه سبب المادّة .^{٢١}

- قوله : وربما يقترن باحدى المقدمتين امر يختل به امر الصورة . كما يقال : « الانسان وحده ضحكاً ، وكلّ ضحكاً وحده حيوان » ينتج : « انّ الانسان وحده حيوان » والغلط فيه أنّ الوحدة المقترنة بالانسان جعلت الصغرى مركبة من موجبة وسالبة . لأنّ معناها انّ الانسان ضحكاً ، و غيره ليس بضحكاً ؛ فلا ينتج انّ الانسان وحده حيوان .
- أقول : هذا الخلل باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل ، وباعتبار المقدمة جمع المسائل في مسألة ، و باعتبار التباس وضع ما ليس بعلة علة .
- قوله : وربما ينتقل احد الطرفين الى النتيجة لاعلى الوجه الذى في المقدمة ، كما يقال : « الفلك المحدث للجهات جسم لاجهة وراه ، وكلّ جسم لاجهة وراه فلا ينخرق ، فكلّ فلك لا ينخرق » وكما يقال : « زيد كامل النظر في العلوم البرهانية وكلّ كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم ، فزيد هو الحكيم » .
- وربما يقع الغلط بسبب أنّه ينتج عين المطلوب . كمن ادعى امتناع قديمين ، واحتجّ على امتناعهما بانّ الآله واجب الوجود ، وكلّ من هو واجب الوجود فهو واحد .
- أقول : هذه الامثلة الثلاثة ايضاً كلّها من باب وضع ما ليس بعلة علة .
- قوله : و أمّا الذى بسبب المادة فهو أمّا بسبب المصادرة على المطلوب ، و هو أن يجعل الكبرى نفس المطلوب بسبب تبديل لفظ بمرادفه . كما يقال : « كلّ انسان بشر ، وكلّ بشر متفكر ، فكلّ انسان متفكر » .
- أقول : الخلل في المصادرة على المطلوب ليس من جهة مادّة القياس ولا من جهة صورته ، فانّ المادة صادقة والصورة صحيحة ؛ بل الخلل فيه انّ القول اللازم من القياس ليس بقول آخر غير المقدمات .
- و ايضاً المصادرة على المطلوب لا تختص بكون الكبرى نفس المطلوب ، فانّ قولنا : « كلّ كاتب بشر ، وكلّ بشر انسان ، فكلّ كاتب انسان » ؛ يكون الصغرى [فيه] نفس المطلوب .
- قوله : او بسبب أنّ المقدمات ليست ابين من النتيجة ، كما يقال : « شئ كذا جزؤ

الجوهر ، وكلّ جزء الجوهر جوهر ، فشيء كذا جوهر » .

أقول : إنّه من باب وضع ما ليس بعلة علةً ، وذلك لأنّ الاخفى و ان كان

علةً في نفس الامر لكنّها لا تكون علةً في التصديق ، والعلة القياسية يجب ان تكون ٣
علةً للتصديق الذي في النتيجة . فان كانت مع ذلك علةً في نفس الامر كانت لميّةً ،
وإلا كانت انيّةً .

قوله : وأمّا الاشتباه المعنوي فيه ما يكون بسبب تركيب المفصل ، كمن وجد النفس ٦
جوهرًا وهى بالقوة مركّب . وقال : «النفس جوهر بالقوة » فيلزم أنّها ليست جوهرًا
بالفعل . وقد يكون لتفصيل المركّب ، كمن سمع أنّ الجسم يقال على الهيولى والصورة اى
مجموعهما ، فحكم انّ الجسم يقال على الهيولى . ٩

أقول : قد بينّا انّ تركيب المفصل و تفصيل المركّب من الاغلاط اللفظيّة
لا المعنويّة .

قوله : وقد يكون حكم الشّيء لامر لازم له اعمّ منه ليتعدّى الى المشاركات له ، ١٢
كمن علم أنّ الانسان حادث ، فيظنّ انّ حدوثه لاجل أنّه مركّب ، فظنّ انّ كلّ
مركّب حادث ، ولم يتفطن أنّه يجوز ان يكون ذلك لخصوص كونه انساناً .

أقول : هذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . ١٥

قوله : و منه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، كما يقال : الجالس فى السفينة
متحرك ، وكلّ متحرك فلا يثبت على موضع واحد .

أقول : هذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، لكنّه اشتبه بذلك ١٨
عليه ، لوقوع لفظى العرض والذات فيه ، عند بيان وجه الغلط . وذلك بان يقال :
المقدّماتان تكونان صادقتين ، اذ قلنا : الجالس بالسّفينة متحرك بالعرض ، وكلّ متحرك
بالذات فلا يثبت فى موضعه . و حينئذ لا يكون الاوسط متكرراً ، واذا جعل متكرراً صار ٢١

بعض المقدّمات او كلّها كاذبة . وهذا الغلط من باب سوء التّأليف .

قوله : و منه جعل ما مع الشّيء مكان ما به الشّيء ، كقول القائل : الابوة متوقّفة

على البنوة ، والبنوة على الابوة ، فلا يمكن وجودها . والغلط فيه أن التوقف إنما يقال فيما به الشيء لافيا معه الشيء .

أقول : هذا يدل على أنه غلط لغوي ، لانه استعمال لفظ مكان غيره ولا يتعلق بالمنطق . أمّا إن [كان] في المعنى بسبب عدم الفرق بينا يصاحب الشيء ويلازمه ملازمة المعية ، و بينا يلازمه ملازمة العلة والمعلول كان من باب سوء اعتبار الحمل .

قوله : ومما يشبه التوقف الدور غير الممتنع ، كما يقال : البيضة متوقفة على الدجاجة ، والدجاجة على البيضة . والغلط فيه أن كل بيضة تتوقف على دجاجة هي غير الدجاجة التي تتوقف على تلك البيضة .

أقول : هذا الغلط من جهة اللفظ يتعلق بالاشتراك ، وهو بان يؤخذ اللام في الدجاجة والبيضة الاخيرتين للعهد حتى تكون البيضة الاخيرة هي الاولى ويلزم الدور . والصواب ان يؤخذ في الجميع بمعنى كل واحد ، ومن جهة المعنى يتعلق بسوء اعتبار الحمل ، وهو أن يؤخذ الطبيعية بدل الاشخاص .

قوله : ومنه اعطاء المعدوم حكم الوجود ، كما يقال : « لو كان الجسم قابلاً للقسمه الى غير النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية » فيظن أن الجسم اذا كان قابلاً للقسمه الى غير النهاية يكون فيه اجزاء فاصلة بالفعل غير متناهية بالعدد . ومثل أن يقال : « الحركات لو كانت غير متناهية فهي إما زوج او فرد » فظن ان للحركات المعدومة كل مجموعي مشتمل على الآحاد .

أقول : هذان الغلطان من باب سوء اعتبار الحمل . لأن المأخوذ فيهما ما بالفعل مكان ما بالقوة .

قوله : ومنه ما بالفعل مكان ما بالقوة . كمن يحكم على الهوى بانتهاء بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فتكون معدومة ، وهي باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها بالنسبة الى امور اخرى .

أقول : هذا أخذ ما هو محمول على الشيء حملاً عرضياً مكان ماهيته ، فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . وإنما عدّه المصنّف في جملة ما بالفعل مكان ما

بالقوة، لوقوع لفظي الفعل والقوة فيه .

قوله : و منه اخذ المعلوم المقابل ضدّاً ، كمن أخذ الشرّ ضدّاً للخير واثبت له مبدأ

غير مبدأ الخير .

أقول : هذا من باب ايهام العكس ، فانه لما كان الضدّ مقابلاً اخذ المقابل على

أنّه ضدّ ، او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، إن اريد بالمعوم معدوم

الملكة .

قوله : و قد يؤخذ العدم والمالكة مكان السلب والايجاب .

أقول : هذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . لانه اخذ شبيه الشيء

بدله .

قوله : و منه جعل المحال لازماً من فرض امر وراء نقيض المطلوب .

أقول : لانه من باب وضع ما ليس بعلةٍ علةً .

قوله : و منه جعل الاعتبار الذّهنية خارجيّة .

أقول : هذا من باب سوء اعتبار الحمل .

(مغالطة « كَلّ كلامي كاذب »)

قوله : و من المغالطات الصّعبة ما قيل في اجتماع النقيضين أنّ قول القائل : « كلّ

كلامي كاذب في هذه السّاعة » لمّا ان يكون صادقاً او كاذباً . فان كان صادقاً لزم كذبه

و صدقه . و ان لم يكن صادقاً لزم ان يكون بعض افراد كلامه في هذه السّاعة صادقاً ،

ضرورة وجود كلامه في الخارج ؛ وذلك القول ليس غير هذا الكلام ، اذ لا وجود لغيره

في هذه السّاعة ، فتعيّن صدق هذا الكلام ، فازم صدقه و كذبه .

أقول : هذه مغالطة اوردها بعض المتقدّمين ، ولنقدّم ذكر كيفية ترتيبها ، وهو

أنّه لما كان من شأن الخبر في طبيعته صحّة كونه خبراً عن كلّ شيء صحّ أن يكون خبراً

عن خبر آخر ، فيكون الخبر الثّاني مخبراً عنه باعتبار ، و خبراً باعتبار آخر . و اذا كان

الخبر الأوّل عن الخبر الثّاني خبراً عنه بانه كذب كان صدق الخبر الأوّل و كذب الخبر

الثاني متلازمين . فان جعل الخبر الاول خبراً عن نفسه بانه كذب صار صدقه من حيث كونه خبراً ، وكذبه من حيث كونه مخبراً عنه متلازمين .

٣ ويتوجه الاشكال بان يقال : « الخبر الاول وهو الخبر عن نفس ذلك الخبر بانه [كذب ، إما ان يكون صدقاً او يكون كذباً . فان كان صدقاً لزم ان يكون كذباً ، لانه خبر عن نفسه بانه كذب ، وان كان كذباً لزم ان يكون صدقاً ، لانه اذا كذب كان صدقاً . هذا خلف .

٤ قوله : وحاشا أن نقول : لانسلم انه لو كان كاذباً يلزم ان يكون بعض افراد كلامه صادقاً ، وهذا لان صدقه عبارة عن اجتماع صدقه وكذبه ، فيلزم من كذبه عدم اجتماع صدقه وكذبه ، ولا يلزم من عدم اجتماع صدقه وكذبه ان يكون صادقاً .

١٢ أقول : إن غني بقوله : « صدقه عبارة عن اجتماع صدقه وكذبه » ان المفهوم من صدقه هو هذا الاجتماع فهو غير مسلم ، و ان غني به استلزام صدقه لكذبه فلا نسلم ان كذبه يستلزم عدم ذلك الاستلزام ، إنما هو يستلزم نفي الكذب عن كلامه ، فيلزم ان يكون كلامه غير كاذب ، ولان غني بالصدق الا ذلك ، فظهر أن كذبه يستلزم صدقه ، وحينئذ يتوجه الاشكال .

١٥ وكان الاولى لمصنف الكتاب أن يقول : إنما يلزم من قولنا : « كذب ، لانه كاذب » كونه صادقاً في نفس الامر ، اعني عندنا يكون الصدق والكذب متناقضين حتى يلزم من ارتفاع احدهما ثبوت الآخر ، امّا على تقدير كون الصدق مستلزماً للكذب فلا يلزم من ارتفاع الكذب ثبوت الصدق ، فان نقيض التالي لا ينتج عين المقدّم ، إنما يلزم منه ارتفاع الصدق . فاذن صدقه محال ، لانه يستلزم كذبه ، وكذبه ليس بمحال ، لانه يستلزم عدم صدقه .

٢١ ولقائل أن يقول : كما أن صدقه مستلزم لكذبه كذا ككذبه مستلزم لصدقه على سبيل التلازم ، لانه اذا كان كذباً صدق اخباره عن نفسه بانه كذب ، ويعود الاشكال .

- ويجاب عنه بان صدقه من حيث هو خبر، وكذبه من حيث هو مخبر عنه متلازمان،
وليس كلامنا في ذلك، إنما الكلام في كذبه من حيث هو خبر، فأنه لا يستلزم كونه
صدقاً، بل يستلزم ارتفاع كونه كذباً من حيث هو مخبر عنه ايضاً كونه كذباً من حيث
هو خبر، ولانسلم انه يستلزم من ارتفاع كونه كذباً كونه صدقاً في هذه الصورة .
- والتحقيق فيه ان الصدق والكذب انما يعرضان لكل خبر يغير المخبر عنه ،
حتى يتصور كون ذلك الخبر والخبر الذي يقابله واقعين على طرفي النقيض ، بحيث اذا
طابق احدهما المخبر عنه لم يطابقه الآخر، فيكون احدهما صدقاً والآخر كذباً ، ويلزم من
ثبوت كل واحد منهما ارتفاع الآخر ، ومن ارتفاع كل واحد منهما ثبوت الآخر .
- أما اذا كان الخبر هو بعينه المخبر عنه فلا يتصور منه الصدق والكذب ، اذ لا يتصور
المطابقة وانتهما لا يتصوران الا بين شيئين ، ولا يتصور المناقضة . لان الشيء الواحد ان
ثبت لم يرتفع شيء وإن ارتفع لم يبق شيء يتصور منه ان يثبت .
- وان كان ذلك الخبر هو خبراً عن نفسه بانه كذب لم يمكن ان يتصور منه المطابقة
للاثنية بمعنى الصدق ، ويتصور منه عدم المطابقة لا بمعنى عدم المقابل للملكة اعني الكذب ،
بل لعدم بمعنى سلب المطابقة وهو عدم الصدق .
- فاذن لا يصدق على ذلك الخبر أنه صدق ولا أنه كذب . وإن حكم عليه باحدهما
لزم منه محال ويصدق عليه أنه ليس بصدق وليس بكذب . ولا يلزم من سلب احدهما
ثبوت الآخر فلا يعرض منه محال .
- وقد بان من هذا أن الغلط في هذا الموضع هو الحكم بعروض الصدق والكذب اما
لا يعرضان له بسبب ، وسبب عروضهما إما هو من نوعه فهو من باب سوء اعتبار الحمل . (؟)

في الفصل الثاني

في تركيب المغالطات وحلها

٢١

قوله : الاولى : بعض الواجب لذاته لا موجود في الخارج ، وإلا فكل واجب

لذاته ليس لامر موجود في الخارج . وكلّ واجب لذاته فهو موجود في الخارج لوجود الموضوع ، فكلّ لا موجود في الخارج لا واجب لذاته في الخارج ، فبعض اللا واجب لذاته في الخارج لا موجود في الخارج ، فيكون موجوداً في الخارج ولا موجوداً في الخارج ، وهو محال .

وقال في حلّها : أمّا الاولى فلانسلّم أنّه اذا صدق كلّ واجب لذاته فهو موجود في الخارج ، فيلزمه كلّ لا موجود في الخارج فهو لا واجب لذاته ، وإنّما يلزم ذلك ان لو كانت الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض موجبةً كليةً ، فانّ عندنا الموجبة الكلية تنعكس سالبةً كليةً بعكس النقيض ، بشرط ان يجعل فيها عين الموضوع محمولاً .

فلئن قال : ان لم يصدق كلّ لا موجود في الخارج لا واجب لذاته ، فبعض اللا موجود في الخارج واجب لذاته ، فبعض الواجب لذاته لا موجود في الخارج ، وقد كان كلّ واجب لذاته فهو موجود في الخارج . هذا خلف .

قلنا : لانسلّم أنّه ان لم يصدق كلّ لا موجود في الخارج لا واجب لذاته فبعض اللا موجود في الخارج واجب لذاته ، بل يلزم السالبة الجزئية ، وهى قولنا : « ليس بعض اللا موجود في الخارج لا واجب لذاته » وذلك لا يستلزم صدق قولنا : « بعض اللا موجود في الخارج واجب لذاته » لانّ الاعم لا يستلزم الاخص .

أقول : أمّا قوله :- « كلّ واجب لذاته فهو موجود في الخارج » ينعكس عكس النقيض الى قولنا : « فكلّ لا موجود في الخارج لا واجب لذاته في الخارج » - ليس بصحيح ، لانّ لفظة « في الخارج » ان كانت في الاصل جزءاً من المحمول وصار في العكس جزءاً من الموضوع ، فتكرارها مع المحمول مرّة اخرى زيادة اضافتها (؟) اليه يستحيل ، بسببه انّ القضية خارجية الموضوع واللا موجود في الخارج هى موجود في الخارج ، وان كانت في الاصل حال الحكم ، ولذلك ذكرت في اجزاء القضية ، وايرادها في العكس على أنّها جزؤ من الموضوع .

وبعد هذا فلانعلم أنّ قوله : « بعض اللا واجب في الخارج لا موجود في الخارج »

يقتضى كون البعض من اللاواجب موجوداً في الخارج ، حتّى يلزم الخلف من اجتماع الحكم] بالموجود واللاموجود عليه .

وذلك لأننا إذا قلنا : « المعدوم في الخارج » وعيننا به الشئ الذي لا يكون له وجود في الخارج ، لم يلزم منه أن يكون ذلك الشئ المعدوم موجوداً في الخارج ، وإنّما بسببه ذلك يظنّ أنّ القضية الخارجية الموضوع ، وليست كذلك ، لأنّ الكون في الخارج يكون في القضية الخارجية الموضوع حالاً للموضوع ، وهما هنا حال لجزء من الموضوع ، وهذا الغلط من باب سوء اعتبار الحمل .

قوله : الثانية لاشئ ممّا هو شريك الباري بممتنع ، لأنّ كلّ ما هو شريك الباري فهو يشارك له في النوع ، وكلّ مشارك له في النوع فهو واجب لذاته ، ولاشئ من الواجب لذاته بممتنع . فلاشئ ممّا هو شريك الباري بممتنع .

وقال في حلّها : وأمّا الثانية قلنا : لانسلم أنّ كلّ ما هو شريك الباري فهو مشارك له في النوع قضية صادقة ، وإنّما يصدق ان لو كان الموضوع موجوداً . ونقول ايضاً : لانسلم أنّ كلّ ما يشاركه في النوع فهو واجب لذاته ، ومستند المنع مأمّر .

اقول : الحمل صحيح ، والغلط من باب سوء اعتبار الحمل ايضاً .

قوله : الثالثة بعض الحمار يمكن أن يكون موجوداً في المسجد في هذا الوقت . وكلّ موجود في المسجد في هذا الوقت انسان بالضرورة . لأننا نفرض كذلك ، فبعض الحمار انسان بالضرورة ، لأنّه لو فرض الاوسط بالفعل كان بعض الحمار انساناً بالضرورة ، وإذا كان ضرورياً على ذلك التقدير لزم ان يكون ضرورياً في نفس الامر ، ولا لزم انقلاب ما ليس بضروري ضرورياً على تقدير ممكن ، وهو محال .

وقال في حلّها : وأمّا الثالثة فلا نسلم أنّ بعض الحمار يمكن ان يكون موجوداً في المسجد في هذا الوقت ، بل حصل في هذا الوقت امكان نفس الوجود في المسجد ، وأمّا الوجود المقيّد بهذا الوقت فهو ممتنع لكلّ حمار ، كما أنّ امكان نفس وجود الحادث حاصل أبداً ، ووجوده المقيّد بما قبل الوجود ممتنع . ونقول ايضاً : لانسلم أنّ الصغرى

الممكنة مع الكبرى الضرورية تنتج نتيجة ضرورية .

و اما قوله : لو حصل الاوسط بالفعل كان الاكبر ضرورياً للصغر ، قلنا : لانسلم ،
وإنما يكون كذلك ان لو بقيت الكبرى صادقة على ذلك التقدير . ٣

فلئن قال : لو حصل الاوسط بالفعل منضمّاً الى صدق الكبرى كان الاكبر ضرورياً
للصغر ، فاذا كان ضرورياً على ذلك التقدير وجب أن يكون ضرورياً في نفس الامر ،
وإلا لزم انقلاب ما ليس بضروري ضرورياً على تقدير ممكن . هذا خلف . ٦

قلنا : لانسلم أن ذلك التقدير ممكن ، بل الممكن حصول الاوسط للصغر
بالفعل ، اما حصوله بالفعل منضمّاً الى صدق الكبرى ، فامكانه ممنوع . فانه لا يلزم من
كون الشيء ممكناً ان يكون انضمامه الى غيره ممكناً . فانّ زياداً اذا لم يكن كاتباً فكتابتة
ممكنة ، وانضمامها الى الواقع غير ممكن . ٩

فان قيل : حصول الاوسط بالفعل منضمّاً الى صدق الكبرى محتمل ، فيكون ممكناً ،
والاكبر ضروري للصغر على تقدير الانضمام ، فيكون ضرورياً في نفس الامر ، وإلا لزم
انقلاب ما ليس بضروري ضرورياً على تقدير ممكن ، فيكون الممكن ملزوماً للمحال ،
هذا خلف . ١٢

قلنا : إن اردتم بكونه ممكناً أنه ممكن بالامكان الخارجى ، و هو كونه ممكناً
في نفسه ، فهو ممنوع . و إن اردتم به أنه ممكن بالامكان الذهنى وهو يتردد العقل فيه
فلم قلتم إن الممكن بهذا التفسير لا يستلزم المحال ، لا بدّ له من برهان . ١٥

أقول : الخلل في القياس المذكور ، وهو قوله : « بعض الحمار يمكن ان يكون موجوداً
في المسجد في هذا الوقت ، وكل موجود في المسجد في هذا الوقت انسان بالضرورة » ؛ في الكبرى ،
وذلك أنه ليست كلية ، والكبرى غير الكلية لا تنتج في الشكل الاول . ١٨

بيانه أن جهة الضرورة في حمل الانسان على الوجودين في المسجد في هذا الوقت ليست
ممّا يوجبه ذات الموضوع ، بل إنّما يوجبه الحصر الذى يقتضيه الفرض الذى ذكره .
و لولا ذلك الفرض لكان بعض ما هو موجود في المسجد في ذلك الوقت بحسب العقل ٢١

انساناً، وبعضه حماراً، وبعضه فرساً، والكل ضرورى. فاذن كليمه الكبرى إنما كانت بحسب الفرض، و ضرورتها بحسب الحصر الذى اقتضاه الفرض، و أمّا فى نفس الامر فهى جزئية ضرورية.

فان اخذت الكبرى بحسب تقييده بالوصف الخارجى على أنها كليمه صارت الصغرى كاذبة، لانه لا شىء من الحمار يمكن ان يكون هو ممّا يوجد ذلك الوقت فى المسجد، فاذن بالضرورة لا شىء من الحمار بموجود فى المسجد فى ذلك الوقت. و ان اخذت الصغرى بحيث تكون صادقة بان يقال: بعض الحمار يمكن ان يكون ممّا يوجد فى المسجد كان الاوسط غير متكرّر. فظهر انّ هذا الغلط من باب سوء اعتبار الحمل فى كلّ مقدّمة و من باب سوء التآليف فى القياس.

و منع الصغرى مطلقاً على ما ذكره صاحب الكتاب ليس بمتوجّه، لانّ تقييد الوجود فى المسجد بهذا الوقت لا يقتضى امتناع حمله على بعض الحمار لو لم يلاحظ الفرض المذكور، فالصغرى ممكنة فى ذاتها و ممتنعة بحسب ذلك الفرض، وهو بخلاف ما يمثل به، و هو تقييد وجود الحادث بما قبل وجوده، فانّ الموجب للامتناع فى المثال مأخوذ فى المحمول و فى الصغرى المذكورة غير مأخوذ فيه.

و أمّا منع الانتاج فى القرينة المؤلفة من الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية فى الشكل الاول فقد مرّ جوابه فى موضعه، وقد طوّل فى بيان كون التقدير محالاً بما لا طائل فيه.

قوله: و نقول أيضاً: إنّ بعض الحمار يمكن ان يكون موجوداً فى المسجد فى هذا الوقت، وكلّ موجود فى المسجد فى هذا الوقت يمكن أن يكون كاتباً، لانّ كلّ موجود فى هذا الوقت فهو انسان، اذ المفروض كذلك، وكلّ انسان يمكن ان يكون كاتباً، فبعض الحمار يمكن ان يكون كاتباً.

و قال فى حلّها: و أمّا قوله بانّ بعض الحمار يمكن ان يكون فى المسجد فى هذا الوقت، وكلّ موجود فى المسجد فى هذا الوقت يمكن أن يكون كاتباً. قلنا: لانّ سلم أن

الممكنتين تنتجان ، و إنما يكون كذلك ان لو حصل اندراج الاصغر تحت الاوسط .
فلئن قال بانّ الاكبر ممكن للاوسط ، والاوسط ممكن للاصغر ، والممكن للممكن
للشئ ممكن له . ٣

قلنا : لم قلتم إنّ الاكبر اذا كان ممكناً لما ثبت له الاوسط بالفعل ، والاوسط
ممكناً للاصغر فيكون الاكبر ممكناً للاصغر ، فانه لا يلزم من امكان الاوسط للاصغر
امكان ما ثبت له الاوسط بالفعل للاصغر ، لئلا يلزم ما ذكرتموه . ٦
أقول : الكلام فيه كما في المغالطة الماضية بعينه وكذلك في جوابه .

و أمّا قوله : «لا يلزم من امكان الاوسط للاصغر امكان ما ثبت له الاوسط بالفعل
للاصغر» . فجوابه أنّ ذات الاوسط لو كانت ذاتاً لا يمكن ان يكون ذات الاصغر تلك
الذات لكان الاوسط مسلوباً عن الاصغر بالضرورة ، ولما كان موجباً عليه بالامكان
وجب ان يكون هي [هي] بالفعل ، وجميع هذا كان يجب ان يقوله في باب القياس ،
لا ههنا . ١٢

قوله : ونقول ايضاً : كلّ نطفة انسان بالامكان ، وكلّ انسان حيوان بالضرورة ،
فكلّ نطفة حيوان بالضرورة ، لما مرّ .

و قال في حلّها : أمّا قوله : «كلّ نطفة يمكن ان يكون انساناً» قلنا : لانسلم ،
وهذا لانّ الذات التي هي نطفة بالفعل يمتنع ان يكون انساناً ، بل يمكن ان يزول صورة
النطفة عن المادّة ويحصل فيها الصورة الانسانية ، ولا يلزم من ذلك امكان صدق الانسان
على الذات التي هي نطفة بالفعل . ١٨

أقول : المقول على النطفة ليست هي الانسانية ، بل امكان الصيرورة الى الانسانية .
فالصغرى مطلقة ، والامكان مأخوذ في محمولها ، والقريينة ليست بقياس ، لعدم الاوسط ،
وهذا من باب سوء التأليف . ٢١

قوله : الرابعة كلّ جسم فلکی فهو لا متحرك بالفرض ، لانّ كلّ جسم فلکی فهو

متحرك دائماً الى الحركة الغربية ، وكلّ متحرك دائماً الى الحركة الغربية فهو لا ساكن بالضرورة. لانّ ضرورة سلب السكون حاصل في جميع زمان الحركة الغربية ، وهي حاصلة في جميع زمان وجود الذات ، فيكون ضرورة سلب السكون دائمة بدوام ذاته ، وكلّ جسم فلكي فهو لا ساكن بالضرورة ، وكلّ لا ساكن بالضرورة فهو لا متحرك بالعرض ، فكلّ جسم فلكي لا متحرك بالعرض .

و قال في حلّها : و أمّا الرابعة قلنا : لانّ سلم انّ الصغرى الدائمة مع الضرورة تنتج ضرورية مطلقة ، بل تنتج دائمة ، وهذا لانّ الكبرى تدلّ على انّ الاكبر ضروري بشرط وجود الاوسط ، والاوسط دائم بدوام ذات الاصغر ، فيكون الاكبر دائماً بدوام ذات الاصغر مشروطاً بشرط وجود الاوسط ، ولا يلزم من ذلك أن يكون الاكبر ضرورياً للاوسط مطلقاً .

أقول : أمّا قوله في الحلّ : « انّ الخلط من الدائمة والضرورية لا تنتج ضرورية مطلقة » فغير صحيح ، و في احتجاجه سهو ، لانه بيّن انّ الدائم مع المشروطة العامة لا ينتج ضرورياً ، بل ينتج دائماً ، وليس كلامنا فيه ؛ و أمّا أنّ الدائم مع الضرورية ينتج ضرورياً فلانه يقتضي ان يكون الاكبر مقولاً بالضرورة على كل ما يقال عليه الاوسط دائماً كالاصغر ، او غير دائم .

ثم إنّ القياس الاول من المغالطة مؤلف بزعمه من دائمة و مشروطة عامة ، و قد ادعى أنّ نتيجه ضرورية ، و هو غلط بما هو بيّنه صاحب الكتاب في الحلّ .

و أمّا بحسب التحقيق فالمتحرك المستعمل في الحدّ الاوسط يقع على المتحرك بالذات والمتحرك بالعرض ، ولا يصدق الصغرى إلا إذا أخذ بالمعنى الاعمّ ، لانّ بعض الاجسام الفلكية متحرك الى الجهة الغربية بالذات و بعضها متحرك بالعرض ، والكبرى لا يصدق إلا إذا أخذ المتحرك بالذات وحده ، لانّ المتحرك بالعرض يصدق عليه أنه ساكن من جهة ما هو متحرك بالعرض ، فالأوسط غير متكرّر ، والنتيجه غير لازمة ، وهذا غلط من باب سوء التأليف .

وأما القياس الثاني فزعم في المغالطة أن صغراه ضرورية ، واستعملها مطلقة ، لان الضرورة مأخوذة فيها على أنها جزء من المحمول .

وقال في الحل : إنها دائمة ، وهي بالتحقيق كاذبة ، لان بعض الاجسام الفلكية ساكن ، اعني البعض الذي لا يتحرك إلا بالعرض . وكبراه ، وهي قوله : « كل لا ساكن بالضرورة فهو لا متحرك بالعرض » مطلقة ، وهي بالتحقيق كاذبة ، لان بعض اللا ساكن متحرك بالعرض ، وهو البعض الذي يتحرك بالذات و بالعرض معاً . والغلط في المقدمتين من باب سوء اعتبار الحمل .

قوله : الخامسة . بعض الجسم ممتد في الجهات الى غير النهاية ، وإلا فلا شيء من الجسم الممتد في الجهات الى غير النهاية بجسم ، وهو محال ، لان كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم بالضرورة .

وقال في حاشيها : وأما الخامسة قلنا : إن أخذتم موضوع القضية بحسب الوجود الخارجى فلا نسلم أن كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم ، وإنما يكون كذلك أن لو كان للقضية موضوع . وكذا إن أخذتم بحسب الحقيقة فقد تم الموضوع بإمكان الوجود . وإن أخذتم بحسب الحقيقة بحيث يدخل فيه الممتنع ، فاللازم حق .

أقول : أما بحسب الوجود فلا شكك أن قولنا « بعض الجسم ممتد في الجهات الى غير النهاية » كاذب ، ونقيضه حق ، وما انعكس اليه نقيضه حق . وما اورده في مقابل ذلك العكس باطل ممتنع الموضوع .

وأما بحسب التصور فاذا فسر غير النهاية بما يفسر به اصحاب العلوم التعليمية فالقضية الاولى 'حق' ، ونقيضها باطل ؛ وكذلك عكسه . وما اورده في مقابل ذلك العكس حق ، ولا يحتاج في ذلك الى أن يوجد الموضوع بحيث يدخل فيه الممتنع ، واذا فسر بما لا يتناهى بالفعل صار حكمه كما ذكرنا بحسب الوجود ، وهذا الغلط من باب سوء اعتبار الحمل .

قوله : السادسة . قد يكون اذا كان الواجب لذاته موجوداً فشر يكه موجود ،

لكن الواجب لذاته موجود مع كلّ امر ، فيكون موجوداً مع كلّ امر لا يلزم من اقترانه
بكونه موجوداً محال ، فشريكه موجود .

٣ بيان الشرطيّة أنّه كلّما كان الواجب لذاته و شريكه موجودين فالواجب لذاته
موجود ، و قد يكون اذا كان الواجب لذاته موجوداً فالمجموع موجود ؛ و كلّما كان
المجموع موجوداً فشريكه موجود . فقد يكون اذا كان الواجب لذاته موجوداً فشريكه موجود .
٦ و قال في حلّها : و أمّا السادسة قلنا : لم قلتم بانه اذا صدق قولنا : « كلّما كان
الواجب لذاته و شريكه موجودين فالواجب لذاته موجود » يلزمه : « قد يكون اذا كان
الواجب لذاته موجوداً فهو و شريكه موجودان » . و إنّما يلزم ذلك لو كانت الموجبة
المتّصلة تنعكس موجبة متّصلة .

٩ ولئن سلّمنا ذلك ، ولكن لم قلتم بانه يصدق قولنا : « إن الواجب لذاته موجود
مع كلّ امر لا يلزم من اقترانه به محال » بل الواجب لذاته موجود دائماً ، مع كلّ امر
موجود في نفس الامر ، ولم قلتم بانه يلزم من ذلك وجوده مع كلّ امر لا يلزم من اجزائه
٢ بالمقدّم محال .

أقول : أمّا القياس الاستثنائي في المغالطة فن متّصلة جزئية واستثناء كلّى على الطريقة
التي ابدعها . أمّا الكلام في انعكاس المتّصلة فقد مرّ .

١٥ و أمّا قوله : « قولنا : واجب الوجود مع كلّ امر موجود صادق ، ومع كلّ امر
لا يلزم من اقترانه به محال ، ليس بصادق » فحقّ .

١٨ ثمّ إنّ قوله في المغالطة : « كلّما كان الواجب لذاته و شريكه موجودين فالواجب
لذاته موجود ليس نقيضه بحسب الحقيقة ، فضلاً عن أن يكون صادقة او كاذبة ، اولزومية
او غير لزومية ، لانّ أخذ الشريك معه في المقدّم معه غير مؤثّر في الاستلزام ، و هو
٢١ استلزام بسبب مقارنة امراجنيّ ، وفي حكم استلزام الشيء لنفسه ، وذلك لا يكون استلزاماً .

و كذلك القول في عكسه ، و في القضية التي اضافها الى عكسه ، لينتج منهما
مطلوبه الفاسد . و جميع ذاك في المقدّمات من سوء اعتبار الحمل ، والغلط في القياس من

باب المصادرة على المطلوب . و باعتبار من باب سوء التأليف .

قوله : السابعة أن كون الشيء موجوداً يستلزم كونه معلوماً استلزماً جزئياً ،

٣ لانه كلما كان الشيء موجوداً او معدوماً فهو موجود ، وكلما كان الشيء موجوداً ومعدوماً فهو معدوم . فقد يكون اذا كان الشيء موجوداً فهو معدوم .

و قال في حلها : و أمّا السابعة فلا نسلم إنتاج المتصلين في الشكل الثالث ، وإنما

٦ ينتجان أن لو كانت المتصلة منعكسة ، فلم قلتم إنها منعكسة . فلا بدّ له من برهان .

أقول : الكلام في إنتاج المتصلتين في الشكل الثالث وفي انعكاس المتصلة و في

الاستلزام بحسب المقارن الاجنبي ما مرّ ، وقد بينّا أن القياس الذي اورده ليس بقياس ،

٩ لعدم الاوسط . و أمّا بحسب اللفظ فكلّ من يسلم المقدّمتين لزمه القول بتلك النتيجة ،

و هذا من باب سوء التأليف .

قوله : الثامنة أن وجود المقدار المجرد يستلزم كونه في مادة ، لانه كلما كان المقدار

١٢ المجرد موجوداً فهو بعد ، وكلّ بعد فهو مفتقر الى المادة لذاته ، وإلا لكان غنياً عنها

لذاته ، فلا يحصل في المادة ، وكلّ مفتقر الى المادة فهو في مادة . ينتج : « كلما كان

المقدار المجرد موجوداً فهو في مادة » . والموجود المجرد يستلزم كونه في مادة ، وهو محال ،

١٥ فالمحال صادق في نفسه .

و قال في حلها : و أمّا الثامنة فلا نسلم أنه اذا صدق قولنا : « كلما كان المقدار

المجرد موجوداً فهو بعد ، وكلّ بعد في مادة » ينتج : « كلما كان البعد المجرد موجوداً

١٨ فهو في مادة » وإنما ينتج أن لو كان الاقتران من الحملية والمتصلة ينتج نتيجة مسلمة .

ولئن سلّمنا ذلك ولكن لم قلتم بان استلزامه الوجود في مادة محال ، وهذا لان وجود

المقدار المجرد عندنا محال . والمحال جاز ان يستلزم المحال .

أقول : الكلام في إنتاج الاقتران من الحملية والمتصلة قد مرّ . والمقدار المجرد ليس

بموجود ، و فرض وجوده يستلزم المحال ، وبذلك يستدل على امتناع وجوده ، فذلك

ليس بغلط . و أمّا من حيث يؤخذ في التعاليم فالمقدار المجرد موجود في الذهن ، وهو بعد

في الذّهن ، والبعد الذّهنى ليس بمفتقر الى المادة لذاته . فالقياس المذكور لا يعتد ، والغلط فيه من باب سوء التأليف .

قوله : التاسعة بعض الواجب لذاته ملزوم لشريكه ، لانّ كلّ ما هو واجب لذاته ٣ وملزوم لشريكه فهو واجب لذاته ، وكلّما هو واجب لذاته وملزوم لشريكه فهو ملزوم لشريكه ، فبعض الواجب لذاته ملزوم لشريكه .

وقال في حلّها : وأمّا التاسعة فلا نسلم صدق قولنا : « كلّ ما هو واجب الوجود ٦ لذاته وملزوم لشريكه فهو واجب الوجود . وإنّما يصدق ان لو كانت القضية لها موضوع ، وان أخذ موضوع القضية بحيث يدخل فيه الممتنع كانتا صادقتين ، ويكون النتيجة ايضاً حقيقة الموضوع ، وهى قولنا : « بعض ما هو ملزوم لواجب الوجود وشريكه فهو ٩ ملزوم لشريكه » .

أقول : هذا ممّا تقدّم القول فيه ، فلا وجه لاعادته .

قوله : العاشرة بعض النفوس قديمة ، وإلا لكان الحدوث من لوازم وجود النفس ، ١٢ فيكون كلّما كانت النفس موجودةً فهى حادثة ، ومعنا مقدّمة صادقة ، وهى قولنا : كلّما كانت النفس قديمة وموجودة فهى موجودة . ينتج : كلّما كانت النفس قديمة وموجودة فهى حادثة . هذا خلف . ١٥

وقال في حلّها : وأمّا العاشرة قلنا : إن اردتم بقولكم « إنّ الحدوث يكون من لوازم وجود النفس » المتصلة الكلية اللزومية فلا نسلم أنّه يلزم صدقها . وإن اردتم به حصول الحدوث في جميع صور وجود النفس يلزم منه صدق المتصلة الاتفاقية . فاذا ١٨ جعلناها كبرى القياس لا يكون منتجاً .

ولئن سلّمنا صدق المتصلة الكلية اللزومية فلا نسلم انتاج المتصلتين نتيجة متصلة ، ٢١ وبتقدير تسليمه فالخلف ممنوع ، لانّ المحال جاز ان يلزمه المحال .

أقول : القول ، بان استصحاب وجود النفس للحدوث اتفاقاً ، بعيد عن الصّواب ، بل إن كان حقّاً فهو لزومى ، ويمكن أن يكون لزومه غير بيّن ، فيحتاج الى بيان ، والكلام

على إنتاج المتصلتين قد مرّ . والخلل الواقع في القياس المذكور هو في صغراه المشتملة على الاستلزام ، بسبب المقارن الاجنبيّ ، وهذا الغلط من باب المصادرة على المطلوب . هذا آخر مغالطاته .

و يشبه أنّ غرض صاحب الكتاب في تأليف هذه المغالطات العشرة كان إظهار إصابته في مخالفته المنطقيّين في الاصول المذكورة بأنّ البناء على تلك الاصول يوجب أمثال هذه الأغلاط في المسائل اليقينيّة ، والله اعلم .

فهذا ما خطر ببالي على ما اورده هذا الفاضل في المباحث المنطقيّة من هذا الكتاب ، وفي عزمي أن اتصفّح باقي الكتاب إن ساعدني التّوفيق ، فاثبت ما يلوح لي على كلامه في ساير العلوم من هذا الكتاب ، إن شاء الله ، إنّه الهادي الى سواء الطّريق .

و فرغ من كتابه و تأليفه ، اواسط شعبان ، سنة ستّ وخمسين وستّمائة .

و فرغ من نسخه ، يوم الاحد ، السّابع من شوال السّنة المذكورة ، محمّد بن ابي الطيّب الخادم الحويري .

۷

اجوبة مسائل
السید رکن الدین الاسترآبادی

لنصیرالدین الطوسی

سؤالات السيّد ركن الدّين عن المحقّق الطّوسيّ مع اجوبتها

بسم الله الرّحمن الرّحيم

و به نستعين

٢

قال مولانا السيّد ركن الدّين الاسترآبادي، رحمه الله. (قال السيّد ركن الملة والدّين):
كتبتُ الى حضرة المولى الاعظم، سلطان المحقّقين، نصير الملة والدّين الطوسيّ، قدّس
سرّه، عدّة مسائل، لامرين. احدهما للحلّ والكشف عمّا هو الحقّ، والثاني ليكون
خطه الشّريف تذكرة عند العبد المخلص.

الاول [الاحتياج الى المنطق]

- ٩ قال المنطقيّون في سبب احتياج النّاس الى تعلّم المنطق: إنّ العلوم تنقسم الى
فطريّ وفكريّ، والفكريّ يكتسب من الفطريّ بالفكر، وفي الفكر يقع الغلط، لمناقضة
شخصّ ما شخصاً آخر، و مناقضته بنفسه في وقتين مختلفين. فاذا لا بدّ من قانون
يعصم الانسان مراعاته من أن يضلّ في فكره، وهو المنطق.
- ١٢ وعورضت هذه الحجّة بان قيل: هذا القانون إمّا من الفطريّات، او من الفكريّات،
فان كان من الاول فايستغن عن تعلّمه، وان كان من القسم الثاني فليحتج الى قانون آخر؛
و حينئذ يلزم إمّا الدّور، او التّسلسل، وكلّ واحد منهما محال.
- ١٥ واجيب عن هذه المعارضة بان قيل: لانسلّم الحصر، لاحتمال ان يكون ذلك
القانون بعضه فطريّاً وبعضه فكريّاً، و يكتسب الفكريّ منه بالفطريّ منه، و حينئذ
لا يلزم ما ذكرتم من الاستغناء، او الدّور، او التّسلسل.

١٨

و لقائل أن يقول : اكتساب الفكرى من الفطرى منه إما بطريق فكرى ، وإما بطريق فطرى ؛ و على التقدير الاول يلزم الدور او التسلسل ، و على التقدير الثانى يلزم أن لا يقع فيه الغلط ، وليس كذلك ، لأن وقوع الغلط فى المنطق ظاهر ، لوقوع الاختلاف بين المنطقيين فى بعض الاحكام .

والجواب [الاول]

قوله : « يقع الغلط فى الفكر » قضية جزئية ، والحجة التى اوردها عليها ايضاً جزئية ، والحق أن بعض الفكرىات فى معرض الغلط ، و بعضها ليس فى معرض الغلط ، كالحسابيات والهندسيات .

قوله : « و ان كان من القسم الثانى فليحتج فيه الى قانون آخر » . انما يجب ذلك لو كانت القضية المذكورة كلية . لكن الحق فيه ان المنطق يشتمل على ثلاثة اقسام : فطرى ، و فكرى لا يقع فيه الغلط ، و فكرى يقع فيه الغلط ، و يكون القانون فيه احد القسمين او كليهما . ولا يقع فى هذه القسمة درر ولا تسلسل .

مثال القسم الاول : الحكم باحتمال المحمول للعموم . و مثال القسم الثانى : الحكم بعكس الموجبة الكلية جزئية . و مثال القسم الثالث : الحكم بانعكاس الموجبة الضرورية ، فانها تنعكس عند بعض المنطقيين ضرورية ، وعند بعضهم مطلقة ، وعند بعضهم ممكنة . و من وقف على اصناف الاغلاط وقف على الاحكام التى تكون فى معرض الغلط ، و على التى لا تكون فى معرضه كما ذكر ذلك فى موضعه .

الثانى [موضوع السالبة والموجبة]

انهم قالوا : ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ، لتناول موضوع السالبة ، الموجود والمعدوم ، بخلاف موضوع الموجبة ، لأن اثبات شئى لشئى يقتضى ثبوت ذلك الشئ و تحققه اولاً بخلاف السالبة ، فان السلب على المعدوم جائز .

و فيه نظر ، اما اولاً فلأنه ما المراد من قولكم : « ايجاب شئ لشيء يتضى ثبوت ذلك الشئ » فان كان المراد ثبوته فى الخارج فهو محال ، لجواز قوانا : « الخلا

معدوم» و « شريك الباري ممتنع » الى غير ذلك . وان كان المراد ثبوته في الذهن
ففسلم ، لكن موضوع السالبة يجب ان يكون كذلك ، لوجوب كونه متصوِّراً ، ووجوب
كون كل متصور ثابتاً في الذهن . وان كان المراد اعم من ذلك - اي الثبوت المطلق -
ففسلم ، ولكن موضوع السالبة كذلك .

و اما ثانياً فلانّه لو كان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة لم يلزم التناقض
بين الموجبة والسالبة ، لان قولك : « ليس كل ج ب » لا يناقض قولك : « كل ج ب ،
لاحتمال ان يكون افراد « ج » التي هي موضوع السالبة غير افراده التي تكون موضوع
الموجبة ، واذا لم يكن موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة لم يحصل الفرق بين الموجبة
المعدولة والسالبة المحصلة ، وهو خلاف مذهبهم . وظنّي انه لافرق بينهما الا انه
لا يجوز سلب شيء موجود في الخارج عن شيء معدوم في الخارج .

و اما قولكم - ادام الله ظلال جلالكم - في كتاب « التجريد » : « ان موضوع
السالبة اعم من موضوع الموجبة [اذا اخذ موضوع السالبة] من حيث انه منتف
في الخارج فما المراد منه ؟ فان كان المراد من حيث انه منتف في الخارج فهو جائز في الموجبة
ايضاً ، وحينئذ لم يبق بينهما فرق ، وان كان المراد من حيث انه منتف في الذهن فهو
محال . لوجوب كون الموضوع متصوِّراً . وان كان المراد شيئاً آخر فاذكروه .

الجواب [الثاني]

المعنى الذي يراد ان يحكم عليه اما ان يوضع مطلقاً غير مقيّد بشيء من الثبوت والانتفاء
اصلاً ، واما ان يوضع من حيث انه ثابت ، و اما من حيث انه منتف .
ولا يرد عليه النقص بمثل ما اورد من قولهم : « الخلاء معدوم » و « شريك الباري
ممتنع » . لان المراد منهما « الخلاء ليس بوجود » و « شريك الباري ليس بممكن »
و « الخلاء الذي يزعم انه ثابت معدوم » . اللهم الا اذا كان الحكم من مثبتي الخلاء ، فانهم
يقولون : ان الخلاء بعد مقدّر ، وثبوت الموضوع هيلهنّا هو الثبوت الذي يعم الخارجى

والذّهنى ، ولا بدّ من ذلك فى الحكم الايجابى ، فان كان الايجاب خارجياً كان الموضوع ثابتاً فى الخارج . كقولهم : « السّماء بسيط . » وان كان عقلياً كان الموضوع ثابتاً فى العقل . كما يقال : « فضل المتوسط على المتوسط اصم » . امّا الحكم السّلبى فممكن فى الثلاث جميعاً . وهذا معنى قولهم : « و موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة » .

ثم اذا وضع على احد الوجوه الثلاثة وارىد ان يوضع بازائه ما يناقضه وجب ان يوضع على الوجه الذى وضع اولاً بعينه ، وهذا هو معنى وحدة الموضوع التى هى احدى شرائط التناقض . ولا يمكن ان يوضع بحيث يحتمل ان يدخل فيه الوجوه الثلاثة ، او الوجهان منها ، لانّ الخالى عن التقييد لا يجتمع مع المقيّد ، والمقيّد بالثبوت لا يجتمع مع المقيّد بالانقضاء . فاذن لا يمكن ان يوضع سالبة يكون موضوعها اعمّ من موجبة موضوعها اخصّ من ذلك الموضوع بعد اتحادهما فى العبارة .

و هذا العموم ليس بالمعنى الذى ذكرنا اولاً حيث قلنا : « موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة » فانّ ذاك العموم معناه انّ كلّ واحد من الثلاثة يمكن ان يكون موضوعاً للسّالبة ، وهذا العموم معناه انّ موضوع السّالبة يكون اكثر تناولاً من موضوع الموجبة . وقد قيل فى الفرق بين عموم كلّ واحد وبين عموم الكلّ ما فيه كفاية . و اذا حققت هذا المعنى لم يبق لك شك فيما سألته .

و امّا قوله « لو كان موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة لم يلزم التناقض ، لتغاير افرادهما » فجوابه مانبه عليه من انّ العموم فى الموضوعين بمعنيين . والمعنى الذى ينافى التناقض ليس بمراد ههنا .

قوله : « و اذا لم يكن موضوع السّالبة اعمّ من موضوع الموجبة لم يكن فرق بين الموجبة المعدولة والسّالبة المحصّلة » .

اقول : الفرق هو الذى تقرّر من انّ موضوع السّالبة يمكن ان يؤخذ من حيث انه منتف ، و موضوع المعدولة لا يمكن ان يكون كذلك ، و ذلك فى ساير اللغات اوضح . فانّ من الجائز فى لغة العجم ان يقال : « آن زيد كه نيست بيدنا نيست » . وليس من الجائز

ان يقال « آن زید که نیست نابینا است » .

و اما قوله : ما المراد من المنفى ؟ قلنا : الذى يقابل الثبوت المتناول للخارجى ،

والعقلی ، والفرضی .

الثالث [کمال المشترك]

انکم قلتم : اذا سئل عما يختلف حقائقها ، كالانسان والفرس معاً فايُجَبُّ بکمال

ماشترك فيه وحده ، وهو الحيوان .

و لقائل ان يقول : ما المراد من قولکم : « عما يختلف حقائقها » ؟ فان كان المراد

هو الحقيقة المشتركة فحينئذ لا يكون المسؤل عنه كثيراً يختلف الحقائق ، وهو خلاف المقدّر ،

و ان كان المراد حقائق كل واحد منها فيجب ان يجاب بکمال المشترك و بکمال المميز ،

ليكون الجوابُ جواباً عما سئل ، وان كان المراد شيئاً آخر فيبتّونه .

الجواب [الثالث]

اذا سئل عما يختلف حقائقها كان المسؤل عنه كثيراً مختلف الحقائق ، والسؤال

واحد ؛ والسؤال الواحد يتّجه الى شيء واحد هو الذى يتحد به ذلك الكثير ، فكأنه يسأل

عما يتحد به تلك الحقائق ، وهو المعنى المتناول لجميعها . والمسؤل عنه كثير من وجه ،

و واحد من وجه ؛ والسائل يطلب ذاك الواحد الذى هو كثير من وجه ، غير الوجه الذى

هو به واحد .

الرابع [تلازم المتصلتين]

انهم قالوا : كل متّصلين متوافقين فى الكم ومتخالفين فى الكيف مقدّمهما واحد

و تاليهما طرفاً نقيض فانتهما متلازمان .

اما استلزام الموجبة السالبة فلانته لما استلزم المقدّم التالى وجب ان لا يستلزم

عدمه ، لامتناع استلزام الشيء الواحد للنقيضين ، واذا لم يستلزم فيصدق السالبة للزومية

المركبة من مقدّم الموجبة وتاليها .

واما استلزام السالبة الموجبة فلانته لما لم يستلزم المقدّم التالى وجب ان يستلزم

نقيضه ، وآلا لزم ان لا يستلزم الشئ الواحد شيئاً ولا نقيضه ، وانه محال .

و لقائل ان يقول : على الاول لانسلم امتناع استلزام الشئ الواحد للنقيضين ،

٢ لجواز كونه محالاً ، و جواز استلزام المحال المحال ، اللهم آلا اذا كان واقعاً او ممكناً ، فاذن لا يجوز استلزامه للنقيضين .

و على الثانى لانسلم استحالة عدم استلزام الشئ الواحد لشيء من النقيضين ، بل

٦ هو واقع ، فان كون الانسان ناطقاً لا يستلزم كون الحمار ناهقاً ، ولا عدمه ؛ نعم الشئ

الواحد يجب ان يجمع احد طرفى النقيض ، وآلا لزم ارتفاع النقيضين فى الخارج ، وانه محال .

الجواب [الرابع]

المتقدمون يأخذون الأمر المشترك بين اللزومية الصادقة المقدم والاتفاقية ويسمونه

بالمصاحبة ، ثم يحكمون بانه اذا كان صدق المقدم فى جميع الاحوال والاوقات مصاحباً

١٢ لصدق التالى لم يكن صدق المقدم فى شىء من الاحوال والاوقات مصاحباً لكذب التالى .

و ان لم يكن صدق المقدم فى شىء من الاحوال والاوقات مصاحباً لصدق التالى كان فى

فى جميع الاحوال والاوقات مصاحباً لكذبه . وهذا صحيح ، لامتناع اجتماع النقيضين

١٥ وارتفاعهما .

ثم المتأخرون لما وقفوا على اللزومية الكاذبة المقدم بل محالته فى بعض الصور ، وامكن

ان يكون المحال مستلزماً للنقيضين وان يكون المقدم غير مستلزم لاحد صرفى النقيض من

١٨ التالى لم يكن هذا الحكم فى اللزوميات مستمراً عندهم .

والاصل فيه ان يجعل لزوم التالى نفس التالى ، فقل اذا صدق « كلما كان ا ب

يلزم ان يكون ج د » صدق « ليس البتة اذا كان ا ب لم يلزم ان يكون ج د » واذا صدق

٢١ « ليس البتة اذا كان ا ب لم يلزم ان يكون ج د » صدق « قد يكون اذا كان ا ب لا يلزم

ان يكون ج د » . وذلك لان المقدم لا يمكن ان يجمع بين لزوم التالى واللزومه ، او يخلو

من احدهما .

الخامس [الممكنة تنعكس ؟]

انكم قلتم ان الممكنة تنعكس ممكنة في كتاب « التجريد » بهذه العبارة : « ممكنة
ان كانت ممكنة » ، لان ذلك الشيء اذا امكن اتصافه بالمحمول يكون شيئاً مما يمكن
ان يقال عليه المحمول ، وقد اتصف بالموضوع بالفعل . واذا لا يمتنع ان يصير ذلك الشيء
مقولاً عليه بالفعل ، فلا يمتنع ان يكون شيئاً مما يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل
متصفاً بالموضوع . »

و لقائل ان يقول : كون الشيء من جملة ما لا يمتنع ان يكون المحمول مقولاً عليه
بالفعل متصفاً بالموضوع ليس بعكس الممكنة . لان عكس الممكنة هو ان بعض ما يصدق
عليه المحمول بالفعل يصدق عليه الموضوع بالامكان ، اللهم الا ان يفرض اتصاف ذلك
الشيء بالمحمول بالفعل ، وحينئذ يكون عكسها فعلية ، لاتصافه بالموضوع بالفعل في الاصل ،
فيكون كذلك في العكس ، واذا كانت فعلية لا يجوز ان يقال انها ممكنة ، لكون الفعلية
اخص من الممكنة ، والاعتبار انما هو للأخص .

الجواب [الخامس]

لا شك ان كون الشيء من جملة ما لا يمتنع ان يكون المحمول مقولاً عليه بالفعل
متصفاً بالموضوع ليس عكساً للممكنة ، لكنه مستلزم لعكسه ، وذلك لان فرض كون
المحمول مقولاً على ذلك الشيء بالفعل لا يلزم منه محال ، وحينئذ يكون ذلك الشيء
متصفاً بالموضوع ، فاذا لا يلزم من كون ما هو متصف بالمحمول متصفاً بالموضوع محال ،
و هذا هو العكس المطلوب .

السادس [الممكن والمحال]

المشهور ان الممكن لا يستلزم المحال . قيل فيه نظراً ، اما اولاً فلانه يصدق
قولنا « كلما كان واجب الوجود موجوداً كان المعلول الاول موجوداً » و متى صدق
صدق عكس نقيضه ، و هو قولنا : « كلما لم يكن المعلول الاول موجوداً لم يكن واجب
الوجود موجوداً » . و هي هنا استلزم الممكن المحال ، لان عدم المعلول الاول ممكن ،

و عدم واجب الوجود محال .

و اما ثانياً فلأنه جائز استلزام المحال الممكن كلياً و جزئياً . و اذا جاز هذا جاز استلزام الممكن المحال جزئياً بالعكس .

٣

اجاب العبد عن الاول باننا لانسلم ان عدم المعلول الاول ممكن ، وذلك لان المراد من الممكن فى قولنا : « الممكن لا يستلزم المحال » . هو الممكن بحسب الذات و بحسب الغير ، و عدم المعلول الاول و ان كان ممكناً لذاته فهو ممتنع لغيره ، لوجود علته .

٦

و عن الثانى ان الاستلزام الجزئى ليس باستلزام بالحقيقة ، لان المقدّم وحده لو كان هو المستلزم للتالى فايها وجد و فرض المقدّم وجد التالى ، فيكون كلياً و قد فرض جزئياً ، هذا خلف . و ان كان هو مع شىء آخر يستلزم التالى ، فاذن لا يكون هو وحده مقدّماً ، و قد فرض وحده مقدّماً ، هذا خلف .

٩

و المتوقع من كومه ان ينظر فى هذا الجواب ، فان كان صحيحاً فهو من عنايته ، و الا فالتوقع من انعامه ان يجيب عنه بجواب شاف ، و يبين ما هو الحق .

١٢

الجواب [السادس]

استلزام عدم المعلول عدم الواجب لذاته ليس باستلزام الممكن المحال بالذات ، فانه انما يستلزم عدم عليّة العلة الاولى فقط ، لاعدم ذات العلة الاولى ؛ فان ذاته لا تتعلق بالمعلول الاول لولا اتصافها بالعليّة ، لكون العلة الاولى واجبة لذاتها ، ممتنعاً عليها العدم ، سواء كان لتلك الذات معلول او لم يكن .

١٥

فاذن لم يستلزم الممكن محالاً الا بالعرض او بالاتفاق ، وهو عدم كون العلة واجبة فى ذاتها . و هذا بخلاف عكسه ، اعنى فرض عدم العلة الاولى ، فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقاً ، لان ذاته انما افاضتها العلة الاولى لا غير .

١٨

و اما قوله : « الممكن الذى لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الذات و بحسب الغير ، و عدم المعلول الاول و ان كان ممكناً لذاته فهو ممتنع لغيره ، لوجود علته » - فليس سديد ، لانه لا يمكن ان يكون ممكن قط الا و هو ممتنع لغيره ، اى بحسب

٢١

عدم علته ، وبحسب وجود ما ينافيه او يضاده معه ، وبحسب فرض عدمه .

و اما جوابه عن الشك الثاني فسدید ، وايضاً يمكن ان يجاب عنه بمثل ما اجبناه

- ٣ عن الشك الاول ، وهو ان الممكن الذي لا يستلزم محالاً . استلزماً جزئياً . لا يستلزم من حيث انه محال ، بل انما يستلزمه من حيث هو معقول يجب ان يحضر في العقل تابعاً للزومه ، وكونه محالاً هو امر له في ذاته غير متعلق بملزوم ، على ان الحق هو الذي ذكره ، دام فضله .

السابع [الشرطية]

قال الامام والمتأخرون : كل واحدة من المتصلات والمنفصلات ، اللزومية والاتفاقية

- ٩ والعنادية قد يكون بحسب ذات المقدّم موجوداً ، كقولنا : « كلما كان ا ب ، فـ ج د - مادام ذات ا ب موجودة » .

وقد تكون بحسب وصف المقدّم ، كقولنا « كلما كان ا ب فـ ج د - مادام ذات

- ١٢ ا ب متصفة بوصف ا ب دائماً » وكذلك اللا ضرورة . وقد يكون الحكم بحسب وقت معين او غير معين . كل ذلك على ما في الحملات الموجهة . ليس العبد [الفقير] يعرف توجيه هذا الكلام ، والمتوقع بيان توجيهه .

١٥ الجواب [السابع]

لا شك ان الاعتبار المذكورة او غيرها مما يمكن ان تلاحظ في الشرطيات ،

وقد وعد الشيخ الرئيس بيانها في كتاب « اللواحق » لكنها لما كانت قليلة الفائدة لم يشتغل

- ١٨ احد من المحققين بالشروع فيها وفي تفاريحها ، وانا ما وجدت لاحد فيها كلاماً مفيداً ، وما اتفق ايضاً لي فكر فيها الى الآن . والله الموفق .

الثامن [هل السالبة لا تنعكس ؟]

- ٢١ قيل : السالبة الكلية الدائمة لا تنعكس ، لانه يصدق قولنا : « كل انسان يمكن بالامكان الخاص ان لا يكون كاتباً » وكل ما يمكن في وقت يمكن في كل الاوقات ، والا لزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ، وانه محال ، فاذن « كل انسان يمكن

ان يكون دائماً لا كاتباً .

وقد تقرّر ان كلّ ممكن لا يلزم من فرض وجوده محال . فلنفرض صدق قولنا :

« دائماً لاشيء من الانسان بكاتب » فهذه سألبة دائمة ، مع انّ عكسها ، و هو قولنا :

« لاشيء من الكاتب بانسان » كاذب باعمّ الجهات ، اذ كلّ كاتب انسان بالضرورة ، واذا

ثبت هذا ثبت انّ السألبة الكلّية الدائمة لا تنعكس ؛ فلينظر المولى - دام ظله - فيه و يحقّق

ليزول هذه الشبهة .

الجواب [الثامن]

السألبة الدائمة اذا كانت واقعة فانّها تنعكس ، و امّا اذا كانت ممكنة الوقوع

فلا يجب عكسها ، لانّ لوازمها تتبع وجودها ، لا امكان دوامها . ومفروضة الصدق ربما

لا تنعكس اذا كان فرضها مناقضاً لعكسها .

و هذا كما انّ فرض عدم الانسان فى الخارج والعقل والفرض ممكن . وعلى تقديره

يكون قولنا : « كلّ انسان حيوان » كاذباً ، مع انه ضرورى ، هكذا اذا فرض هذا الممكن

واقعاً ، اعنى قولنا « كلّ انسان موجود او مفروض بالامكان لا كاتب دائماً » لم يكن كاتباً

اصلاً ؛ و هذا يناقض قولنا : « كلّ كاتب فى الخارج او فى الفرض انسان » .

التاسع [هل الجوهر جنس ؟]

المشهور انّ الجوهر جنس للجواهر . قيل عليه : لو كان الجوهر جنساً لانواع

الجواهر لزم ان يكون الانواع الجوهرية مشتركة فى الجوهرية و تمايزه بالفصول ، ثم الفصل

يجب ان يكون جوهرأ ، لامتناع كون العرض مقوّمأ للجوهر ، و اذا كان الفصل جوهرأ

فلا محالة يستدعى فصلاً آخر ، فيلزم ان يكون للفصل فصل آخر ولا ينتهى الى فصل

بسيط . و هو محال ، لانه لو كان حقأ لزم ان لا يتصور ماهيته .

و اجاب عنه مولانا « اثير الدين » بان قال : « لانسلّم انّ الفصل لو كان جوهرأ

لكان مندرجأ تحت الجوهر . و انما يلزم ذلك ان كان الجوهر المحمول على النوع حماء

على الجنس محمولأ على الفصل ايضأ خل الجنس ، ولم لا يجوز ان يكون جنساً للنوع ولا يكون

جنساً للفصل .

وفي هذا الجواب نظر ، لأنه لو كان الفصل جوهرأ و يكون الجوهر جنساً لأنواع الجواهر يجب ان يكون جنساً لفصل النوع كما هو جنس للنوع ، و يجب ان يكون ٢ محمولاً على الفصل حمل الجنس ، كما هو محمول على النوع حمل الجنس و لا لازم ان يكون جنساً لبعض الجواهر دون بعض ، والمقدر خلافه .

ثم قال : « كون الجوهر جنساً لما تحته غير يقيني » ، لان الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كان لها وجود من العين لافي موضوع ، والماهيات التي يصدق عليها هذا المعنى جاز ان تكون مختلفة بتمام ماهياتها ، فلا يجب اشتراك تلك الماهيات في ماهية يصدق عليها هذا الوصف ، فلا يجب كون الجوهر جنساً لما تحته . ٦
و ما ارى لهذا الكلام وجهاً . والمتوقع من كرمه ازالة هذه الاعتراضات ، وتوجيه هذا الكلام ، وتبيين ما هو الحق .

الجواب [التاسع]

ليس كلما هو الجوهر هو نوع من الجواهر حتى يتميز عن ساير الجواهر بفصل ، فانك تقول : للضحك « انسان » و للكاتب « انسان » . ولا يحتاج في اطلاق الانسان عليهما الى فصلين هكذا فصل الجوهر جوهر . وليس بنوع للجوهر حتى يحتاج الى فصل آخر . وهكذا فصل الكم . وفصل الكيف كيف . ١٠

وكلام السعيد الفاضل « اثير الدين » - رحمه الله - فيه حق ، ولا يرد عليه انه لما كان جنساً للنوع و يجب ان يكون جنساً لفصل النوع . فان الجوهر يحمل على الجسم بان يقال : « انه جوهر ذوابعاد ثلاثة » و يحمل على ذي الابعاد بان يقال : « ذواالابعاد الثلاثة يجب ان يكون جوهرأ » اى يلزم الجوهرية ، كما تقول : « الذى له الكتابة يجب ان يكون انساناً » . ١٨

اما شكك في كون الجوهر جنساً لما تحته بقوله : « يمكن ان تكون الاشياء التي يصدق عليها اسم الجوهر متخالفة بماهياتها » . فليس شيء ، فان اسم الجوهر لا يجب ان يقع ٢١

على جميع ما تحت الجوهر وقوع الجوهر عليها ، فانّ الجنس ذاتى للأنواع و ليست رسوم الجنس ذاتية لها .

العاشر [الجنس والفصل]

٣

المشهور انّ الفصل علة لوجود الجنس ، و استدل على ذلك بان قيل : لو لم يكن الفصل علة له كان الجنس علة للفصل . و الا لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر . و حينئذ يمتنع التركيب ، لكنّ الجنس ليس بعلة للفصل ، لانه لو كان علة له يوجد الفصل اينما وجد الجنس ، وليس كذلك .

٦

ولقائل ان يقول : ما المراد من العلة ؟ فان كان المراد منها جزء العلة فلم لا يجوز ان يكون الجنس علة له .

٩

قوله « يوجد الفصل حيث يوجد الجنس » قلنا : لانسلم حينئذ ، لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود جزء العلة ، و ان كان المراد العلة التامة فلم لا يجوز ان لا يكون شئ منها علة بهذا التفسير .

١٢

قوله « استغنى كل واحد منهما عن الآخر فيمتنع التركيب » قلنا : لانسلم الاستغناء على هذا التقدير لجواز ان يكون شئ ثالث علة لهما ، او لاحدهما مدخل في علية الآخر ، والمتوقع من انعامه ان يبين ما هو الحق فيه .

١٥

الجواب [العاشر]

الجنس والفصل لا يوجدان الا في العقل . والجنس هو تعقل مبهم ، والفصل هو المحصل لهذا المبهم . الذي لولاه لاحتمل وقوع الجنس على اشياء مختلفة . والواقع على اشياء مختلفة لا يكون محصل الوجود . والمراد بالعلية هو هذا التحصيل ، لا العلية بالمعنى المتعارف ، فانّ الجنس يحمل على الفصل ، وهما يحملان على النوع ، ولا يحمل معلول على علة . ولا المعلول والعلة على المركب منهما .

١٨

٢١

الحادى عشر [الهوىلى والصورة]

قالت الحكماء فى اثبات الهوىلى والصورة : الجسم متصل واحد بذاته ، ومتى كان كذا لك يلزم تركبه من الهوىلى والصورة .

امّا الاول فهو بناء على نفى الجزء . و امّا الثانى فلانه يقبل الاتصال والانفصال . فلا جائز ان يكون القابل هو الصورة الجسميّة . لانّها لا تجتمع مع الانفصال . والقابل يجب اجتماعه مع المقبول . ولهذا السبب لا يجوز ان يكون جسمًا .

فبقى ان يكون فى الجسم شىء سوى الصورة الجسميّة يقبل الاتصال والانفصال قبولاً يكون بعينه هو الموصوف بالامرین ، وهو المسمّى بالهوىلى .

لا يقال : هذا الدليل ان دلّ على اثبات الهوىلى فانّما يدلّ فى اجسام تقبل الفصل والوصل ، وليس كلّ جسم كذلك .

لانا نقول : طبيعة الامتداد طبيعة واحدة محصلة ، فيكون مقتضاها شيئاً واحداً .

فان اقتضى فى بعض الصّور ، وهو عند طريان الانفصال ، احتياجها الى المادة ، اقتضى فى جميع الصّور ؛ و الا لم يكن طبيعتها واحدة ، هذا خلف .

لا يقال : لانسلم اولاً انّ طبيعة الامتداد طبيعة واحدة . ولا نسلم ثانياً انّ المتصل

بذاته طرء عليه الانفصال فى صورة من الصّور . ولم لا يجوز ان تكون الاجسام التى يقولون إنّها بسيطة لا تكون بسيطة ، بل تكون مركبة من اجسام صغار بسائط غير قابلة للقسمّة الانفكاكية ،

كما هو مذهب « ديمقراطيس » فانّ انفصال الجسم عند انفصالها بعينه ، وحينئذٍ لم يثبت انفصال ما كان متصلاً بذاته ، واذا لم يثبت انفصال ما كان متصلاً بذاته لم يلزم اثبات الهوىلى .

لانا نقول ونجيب عن الاول بانّ طبيعة الامتداد امّا مادةٌ و امّا جنسٌ و امّا

نوع محصل . لا جائز ان تكون مادةٌ ، لانّها مقولة على الامتدادات الفلكية وغيرها ، ولا

شىء من المادّة بمقولة على شىء . ولا جائز ان يكون جنساً ، لانّ الجنس يتوقف وجوده

و حصوله على انضمام شىء اليه محصل اياه ، و طبيعة الامتداد ليس كذلك ، فبقى ان يكون

نوعاً محصلاً ، فيكون طبيعةً واحدةً .

وعن الثانى انّ كلّ واحدة من تلك البسائط يجوز ان ينقسم ولو بالوهم ، وحينئذٍ

طبيعة كل واحد من القسمين و طبيعة المجموع و طبيعة الخارج طبيعة واحدة . فكما جاز على المنفصلين الاتصال جاز على المتصلين الانفصال ، وبالعكس ، فاذن لابدّ لامكان الانفصال على المتصلين من محلّ و هو الهولى ، هذا معنى كلامهم .

٣

و لقائل ان يقول : ان اردتم بالانفصال الاثنينية ، فلم لا يجوز ان يكون القابل له هو ماهية الاتصال ، و ان اردتم عدم الاتصال فلانسلم انّ فى الوجود شيئاً هو موصوفاً بعدم الاتصال ، بل الذى هو فى الوجود هو الاتصال المتعدّد .

٦

وايضاً انّ هذه الحجة مبنية على بطلان مذهب « ديمقراطيس » و هو انّ الاجسام مركّبة من اجسام صغار بسائط غير قابلة للقسمة الانفكاكية ، و هو انّما يتم اذا كانت تلك البسائط متساوية فى الطبيعة ، و هو ممنوع .

٩

فان قلتم : انّ اصحاب هذا المذهب يسلمون كونها مساوية فى الطبيعة .

قلنا : هب انّهم يسلمون تساويها ، فلم قائم : انّها كذلك فى نفس الامر ، لابدّ له من برهان ، وايضاً لم قلتم انّ طبيعة الامتداد طبيعة نوعية محصّلة؟ قولكم : لانّها لا تتوقف على ما ينضاف اليها محصّلاً ايّاه . قلنا : لانسلم [به] لم قائم انّه كذلك ، لابدّ له من دليل .

١٢

الجواب [الحادى عشر]

الانفصال هو عدم الاتّصال عمّا من شأنه ان يتّصل ، و ماهية الاتّصال لا يجوز ان يكون قابلاً لعدم نفسه ، فان لم يكن فى الوجود شىء يوصف بعدم الاتّصال فلا يكون منفصلاً فى الوجود ، ولا يتغير المعنى بتبديل لفظ الانفصال بالتعدّد ، لانّ الوحدة والتعدّد متقابلان . فان كان فى الوجود شىء يكون تارةً ، واحداً ، وتارةً ، متعدداً ؛ فلا بد من ان يكون ذلك الشىء فى نفسه لا واحداً ولا متعدداً . وليس فى الوجود موجود غير موصوف فى نفسه بالوحدة والتعدّد ، قابل لهما على سبيل البدل غير البدل . فاذن المادة على تقدير تبديل اللفظ ايضاً ثابت .

٢١

وليست هذه الحجة مبنية على تساوى البسائط ولا على اختلافها ، انّما هى مبنية على وجوب وجود المادة لكلّ ماله امتداد يمكن ان نتصور انفصاله ، فانّ الامتداد من

- حيث هو امتداد قابل للتجزي ولو في الوهم ، اللهم الا امتداد يستلزم توهم عدمه وجوده في الوهم ، كالاتداد المكاني عند من يقول : ان المكان يعدّ من شأنه ان يشغله الجسم ، فان ذلك الامتداد لا يمكن ان يتصور فيه انفصال و الا فكان هو المتمكن في المكان ، و انما يعرض له التجزي تبعاً لتجزي المتمكن فيه لا غير ، ولا يتصور فيه انفصال .
- فان قيل : اجزاء الجسم لا تقبل التجزي كما نقل عن « ديمقراطيس » .
- اجيب بانّ الشئ الذي لا يقبل التجزي ولا يمكن ان يتوهم فيه الانفصال . لا يتألف منه الامتداد الجسماني ، فلا بدّ له من امتداد قليل يتكثر بانضمام البعض الى البعض ، وكلّ امتداد قلّ او كثير يمكن توهم الاثنينية فيه ، لكونه ممتداً من جهتين ، واذا امكن ان يتصور فيه الفصل او الوصل وجب ان يكون فيه ما هو قابل للوحدة والتعدد ، و يتم به اثبات المطلوب .

الثاني عشر [الهيولي والصورة الجسمية]

- قال الحكماء في اثبات امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة : انها لو انفكت فاما ان تكون ذات وضع او لم تكن ، فان كانت فهي نقطة ، او خط ، او سطح ، او جسم ، وكلها باطل . و ان لم يكن الهيولي ذات وضع عند تجرّدها عن الصورة ، فبعد لحوق الصورة لها اما ان تحصل في جميع المواضع ، او لا تحصل في شيء او تحصل في بعضها .
- والاول والثاني باطلان ، ببديهة العقل ، و اما بطلان الثالث فلان حصولها في موضع دون آخر ترجيح بلامرّحج ، لانّ نسبته الى جميع المواضع الجزئية نسبة واحدة .
- ضرورة انها قبل لحوق الصورة الجسمية ما كان لها اولوية بموضع دون آخر . وبعد لحوقها لم يكن لها اولوية لمكان جزئي دون الآخر ، لانّ الصورة النوعية التي لحقتها اقتضت مكاناً كلياً .
- ولقائل ان يقول : هذه الحجة على تقدير صحّتها انما تتمشى في الاجسام الجزئية من الانواع ، ولا تتمشى في الاجسام الكلية النوعية ، لانّ هيولي النوع الواحد لو كانت خالية عن الصورة النوعية ولحقها الصورة النوعية اقتضت مكاناً كلياً بسبب الصورة

النوعية ، و دعواهم اعم من ذلك . وهى ان الهولى لاتتجرد عن الصورة ، كيف
ما كانت .

الجواب [الثانى عشر]

مكان النوع الواحد لا يكون مكاناً كلياً ، بل مكاناً لكل النوع ، ومكان كل النوع
غير امكنة سائر الانواع . واختصاصه بواحد من الامكنة دون غيرها يكون لمخصص .

فان قيل : انما اختصاص به بحسب الصورة النوعية التى اتصلت بها قبل اختصاص
كل صورة نوعية بمكانها دون غيرها ، فلا يحتاج الى مخصص غيرها .

قلنا : هذا محال ، فان الامكنة تمايز بالاجسام ، ولو كانت الاجسام تتخصص بها
لكانت متميزة قبل الاجسام ، وذلك محال .

الثالث عشر [الهولى والصورة النوعية]

قالت الحكماء : الهولى كما لاتنفك عن الصورة الجسمية لاتنفك عن صورة اخرى
نوعية ، لان بعض الاجسام يقبل الاشكال بسهولة ، وبعضها يقبلها بعسر ، وبعضها
لا يقبل ، فهى تختلف باللوازم ، اما للصورة العامة ، وحينئذ تستلزم الاشتراك فى المزوم
مع الاختلاف فى اللوازم وانه محال ، واما للهولى ، وهو محال ، لان الهولى قابل ،
والقابل لا يكون فاعلاً ، واما لفاعل خارج ، وهو محال ، لان الفاعل الخارج المفاىق
نسبته الى جميع الاجسام واحدة ، واما لصورة اخرى وهو المطلوب .

و لقائل ان يقول : لم قلت ان نسبة المفاىق الى جميع الاجسام متساوية ، وانما
كانت متساوية له لو لم يكن استعداد هيولاتها مختلفة ، او لم تكن هيولاتها مختلفة ، فلم قلت :
انه ليس كذلك ، على انكم نسبتم اختلاف الصور لاختلاف استعداد الهولى .

الجواب [الثالث عشر]

الاجسام المختلفة الصور التى لاتفارق موادها ، كالفلكيات ، لاشك ان تلك
الصور تختلف باختلاف يعود الى موادها . ولذلك يصير البعض تدويراً ، والبعض خارج
المركز ، والبعض كوكباً . ولا شك ان تلك الاختلافات ، ليست بكيفيات .

و اذا كان الفاعل للكل واحداً كانت الاختلافات بحسب اختلاف المواد، واختلاف المواد يكون بحسب اختلاف الوسائط التي تكون بين العلة الاولى و بينها بالماهيات .

و اما الاجسام التي تفارق موادها فلها هيولى مشتركة، لان بعضها يزول الصّور عنها و يتجدد فيها صور غيرها . فلاختلاف احوالها و لوازمها، كالاوضاع والكميات والكيفيات ، و غيرها ، علم ان لها مبادئ غير المبدأ المفارق الذى نسبته الى كل واحدة منها واحدة وغير المادة المشتركة .

و اذا كان كل جسم منها يخالف آخر في شيء من تلك الاحوال واللوازم، وازيل عنه الحال او اللزوم الذى يختص به لولا المزيل و ترك لعاد الى الحال او اللزوم المزال عنه عرف ان فيه شيئاً يقتضى ذلك الحال واللازم . فسمى ذلك الشيء صورة نوعية ، و انما عرف ان ذلك فيه لانه مع تبدل ما هو خارج عنه عليه يقتضى ذلك الحال او اللزوم بعينه . وكذلك اذا خلت و ذاته ، اللهم ان اذا كان المبدل قاسراً يزيل حاله او لازمه عنه .

مثاله : الماء اذا اصعد او خلخل او سخن او كعب قسراً ثم ترك نزل و تكاثف و برد و استدار ، فعرف ان طبيعته تقتضى ذلك ، و تلك الطبيعة هي باعتبار آخر صورة نوعية .

الرابع عشر [تلازم العلة والمعلول]

قال المولى افضل المتأخرين في شرحه للإشارات : التلازم عند التحقيق لا تقتضيه

الا لعللة الموجبة ، و هو انما يكون بين العلة والمعلول ، او بين المعلولين ، لا كيف اتفق ، بل من حيث ان يكون لاحدهما مدخل في علية الآخر ، وكل شيئ لا يكون احدهما علة للآخر ولا يكونان معلومين هذا شأنهما لم يكن بينهما تلازم ، اذ يمكن فرض وقوع كل واحد منهما بدون الآخر .

و للعبء فيه شك يتوقع رفعه ، و هو ان التلازم عبارة عن امتناع تحقق الملزوم الا عند تحقق اللازم وجوداً كان او ذهنياً . وحينئذ يلزم ان يكون بين معلولين متساويين

- لعلة ، كيف اتفق ، تلازم بالقياس من الشكل الاول ، والاولى هو العلة .
- مثلاً يفرض ان «ا» و «ب» معلولان مساويان لـ «ج» ، كيف اتفق ، اى لا يكون لاحدهما مدخل فى علية الآخر فيصدق مقدمتان ، وهما كلمتا كان «ا» موجوداً وجد «ج» ، وكلمتا وجد «ج» وجد «ب» لزوميتان ، وهما تنتجان : كلمتا وجد «ا» وجد «ب» لزومياً ، بناء على القياس المركب من المتصلتين اللزوميتين ، ينتج متصلة لزومية ، وهو المدعى .

الجواب [الرابع عشر]

- ان اريد بالتلازم عدم الانفكاك فى نفس الامر وكان المعلولان معلولى علة تامة مشتركة كانا لا يتفارقان قطعاً ، لكنهم يبينوا ان العلة التامة الواحدة لا يكون لهما معلولان ، والتلازم يعنون به انتقال العقل من احدهما الى الآخر . وقد بينوا ان المعلول لا يستلزم الا وجود علة ولا يستلزم تحقق ماهيتها ، وان العلة الواحدة قد تكون بانضياغ امرين اليها علة للمعلولين ، فكل واحد من الامرين لا يجب ان يصير مستلزماً للامر الذى تعلق به المعلول الآخر و اذن لا يتلازمان .

- مثاله : الفلك الاول معلول للمعلول الاول ، والمعلول الاول علة للعقل الثانى ، وتصور الفلك الاول لا يستلزم تصور العقل الثانى ، لكن اذا كان لاحد المعلولين مدخل فى علة الآخر تلازما . كما فى الهيولى والصورة ، وكما فى المتضايقين .

الخامس عشر [تفاعل العناصر]

- احتج الحكماء - على ان العناصر لا تفسد صورها عند التركيب والامتزاج - بشيئين : احدهما انها لو فسدت لكان كوناً و فساداً لامزاجاً والثانى انه اذا وضع المركب فى القرع والا نبيق انحل الى العناصر ، ولو كانت العناصر فاسدة حال التركيب لاستحال انحلال المركب اليها .

- و لقائل ان يقول : على الاول سلمنا انه لامزاج بمعنى بقاء صور البسائط ، يكون كوناً و فساداً ، والنزاع ما وقع الا فيه . وعلى الثانى لانسلم انها لو كانت فاسدة

لاستحالة انحلال المركب اليها . وانما استحالة لو لم تكن تفسد مرة ثانية . فلم قلت : انه ليس كذلك ، لا بد له من برهان .

الجواب [الخامس عشر]

٣ تفاعل الكيفيات مع بقاء الصورة النوعية ، كما يحصل عند امتزاج الماء البارد بالماء الحار ، معلوم ؛ وتركيب العناصر في المواليد الثلاثة معلوم ، ولا شك انها تتفاعل في كيفياتها عند مزج بعضها ببعض ، حتى يحصل كيفية متوسطة بحسب مقادير العناصر ، فان فسدت صورها او صور بعضها لم يبق تلك الكيفية او انخرط عن التوسط المناسب لمقاديرها ، ويؤكد العلم ببقائها الاحساس بصور بعضها بعد التمايز بالانحلال .
٦ والدليل على بقاء الكيفية المتوسطة بقاء الصورة الكمالية المشروطة بها على حالها ، وايضاً الكيفية المتوسطة قد تكون بين اجسام محسوسة غير متصغرة باقية بصورها كما في [بين] اعضاء الحيوان الرئيسة والمرؤوسة .

السادس عشر [الزمان]

١٢ قال الحكماء : ان الزمان موجود ، وماهيته متصرفة متجددة ، اي لا يوجد اجزاؤه المفروضة معاً ، وتصوره مشكل ؛ لان تلك الاجزاء اما ان يكون لها حضور او لم يكن .
١٥ فان كان لها حضور فكل واحد من تلك الاجزاء حال حضوره منقسم او غير منقسم . لاجاز ان يكون منقسماً ، والا لا يكون الحاضر حاضراً بل بعضه ، هذا خلف . ولا جاز ان يكون غير منقسم ، لانه يلزم تنال الآتات ، وانه محال .
١٨ وان لم يكن لها حضور لزم القول بنفي الزمان اصلاً ، لان الماضي هو الذي كان موجوداً في وقت كان حاضراً فيه ، والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره في وقت لم يحصل بعد ، فلما استحال ان يكون لشيء من الزمان حضور استحال ان يصير منقضيّاً او مستقبلاً ،
٢١ وما كان كذلك لزم الجزم بعدمه ، لان بديهية العقل جازمة بان ما لا وجود له في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر فانه لا يكون موجوداً اصلاً .

الجواب [السادس عشر]

- ٣ الزّمان مقدار متصل غير قارذات ليس له اقسام آلا بالعرض ، ومعنى عدم قراره انه اذا فرض له جزءان كانا بحيث لا يوجد ان معاً . ولا يجب من كون الشئ ذاجزئين لا يوجد ان معاً كونه ذاجزئين لا يوجد ان اصلاً . ويجب ان يعلم ان الفاصل بين جزئيه لا يكون جزءاً منه ، وآلا لكان الفصل الى الجزئين فصلاً الى ثلاثة اجزاء .
- ٦ فالزّمان الحاضر لا يكون فيه قسمة ، و اذا فرض قسمة لا يكون اجزأؤه معاً . فلا يكون ذلك الزّمان حاضراً ، وليس بين الماضي والمستقبل زمان هو حاضر ، بل انما يكون بينهما آن ، و هو ليس بجزء من الزّمان .
- ٩ واذا لم يكن للماضى وجود فى الزّمان الحاضر لم يلزم منه ان لا يكون له وجود اصلاً ، فانّ الماضي له وجود فيما مضى ، وليس له وجود حاضر ، والحاضر له وجود آنيّاً وليس له وجود فيما مضى ، وهكذا المستقبل . والحكم بانّ ما لا يكون فى وقت لا يكون اصلاً ، غلط من باب سوء اعتبار الحمل .
- ١٢

السابع عشر [الحركة شرط فى الزّمان]

- ذهب ارسطو واصحابه الى انّ الزّمان عرض هو مقدار الحركة ، والحركة علته ، والبرهان على ذلك مشهور . وعليه شكك مستفاد من خدمتكم ، وهو انّ الحركة مالم تكن موجودة و مشخصة لم تصر علةً للزّمان ، لانّ العلة متقدّمة على المعلول فى الوجود ، و من جملة مشخصات الحركة هو الزّمان ، لانّ الحركة لا توجد منفكة عن السّرعة والبطؤ المستلزمين لوجود الزّمان ، و متى كان كذلك لزم ان يكون الزّمان متقدماً على الحركة ، فلو كانت الحركة علةً للزّمان لزم تقدمها على الزّمان ، فيلزم تقدّم كل واحد منهما على الآخر ، وانه محال .
- ١٥
- ١٨

الجواب [السابع عشر]

- ٢١ هذا الشكك فى كون الحركة علةً للزّمان وقع لى ، فالتذى يميل اليه خاطرى انّ الحركة من حيث هى حركة جزء علة او شرط فى وجود الزّمان ، ثم الزّمان شرط فى تشخص

الحركة وتعيّنها ، كما قيل في الصورة والهيولى من كون الصّورة من حيث هي صورة جزء
لعلّة الهيولى ، والهيولى بوجه ما علة لتشخص الصّورة ، وتحقيق ذلك يحتاج الى بسط
كلام .

ولى في اكثر القواعد الحكمية المشهورة انظار و تصرفات ، في عزمى ان اكتبها ، ان
وفقنى الله تعالى لذلك ، ليكون تذكاراً لكم و لمن يكون محباً للتحقيق مثلكم .

الثامن عشر [المكان]

اختلفوا في المكان ، فحكى قوم من افلاطون : انّ مكان الجسم هيولاه ، وقال قوم :
انه العبد الذى ينفذ فيه الجسم ، وقال ارسطو : هو السطح الباطن من الجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من المحوى .

والقائون بالبعد ، منهم من جورّ خلّوه عن الاجسام . و منهم من لم يجوز . وعلى
كل واحد من الاقوال اشكالات مشهورة . والمتوقع من انعامه ان يبيّن ما هو الحق في المكان
بيانا كافياً .

الجواب [الثامن عشر]

رأى ارسطو في المكان انه السطح الباطن من الجسم الحاوى للجسم المحوى ذى المكان .
ثم انّ قوله في مواضع لا يتمشى على هذا التفسير ، مثلاً عند قوله : «مكان الجزء مكان
الكل» فانّ مكان كل الارض هو السطح الباطن للماء والهواء ، وليس مكان كل جزء
من الارض جزءاً من ذلك السطح .

والاشبه عند بعضهم انّ المكان هو ما توهّم عند عدم الجسم و عدم ما يقوم مقامه
انه خلأ ، و هو كم ذوابعاد قائم بذاته يمكن ان يشغله الجسم و يزول عنه ، ولا يمكن ان
يكون خالياً عن الجسم اصلاً .

وفي هذا ايضاً كلام طويل كاشف عن اجوبة الاقوال التى تخالفه . و حدّ المكان
عندى ما له الوضع لذاته ، وللمتمكن فيه بسببه اعني الوضع بمعنى قبول الاشارة الحسّية .

التاسع عشر [بقاء النفس بعد خراب البدن]

استدلّ الحكماء على بقاء النفس بعد خراب البدن بانّها لو كانت قابلةً للفساد
لكان فيها قوّة البقاء وقوّة الفساد ، وهما متغايران ، و الاّ لزم ان يكون كلّ باقٍ
ممکن الفساد ، وكلّ ممکن الفساد باقياً ، و اذا كان كذلك فهما مختلفان ، فيلزم ان يكون
البسيط مشتملاً على مختلفين ، فيكون مركباً ، هذا خلف .

و لقائل ان يقول : لم لا يجوز ان يكون للشئ الواحد قوّة البقاء وقوّة الفساد ،
بمعنى الارتفاع في الخارج ، و ايضاً لم لا يجوز ان يكون مركباً من شيئين : احدهما بمنزلة
المادة ، والثاني بمنزلة الصّورة .

٩ فان قيل : لا بدّ لكم من الاعتراف ببقاء الجزء الغير القابل للفساد .

قلنا : نعترف ، ولكن لا يلزم من بقاء الجزء الواحد بقاؤها .

و ايضاً ان سلّمنا ان النفس يجب ان يكون بسيطاً ، لكن لم لا يجوز ان يكون البدن

١٢ قابلاً لامكان فسادها ، كما كان قابلاً لامكان حدوثها .

الجواب [التاسع عشر]

قوّة الفساد هي استعداد الفناء ، و اجتماع حصول المستعدّ له مع وجود المستعد

١٥ واجب ، فاذا حصل الفناء وكان المستعد له باقياً كان فانياً و باقياً معاً ، وهو محال . ويحصل

منه ان كلّ باقٍ يجوز عليه الفناء كان في محلّ حتّى لا يجتمع محله تارةً مع بقائه ، وتارةً

مع فناءه . وكلّ ما يكون في محلّ فهو امّا صورة و امّا عرض ، و تبين منه ان الباقي

١٨ الذي يمكن ان يفنى لا يكون غيرهما .

ثم ان كانت النفس مركبة من حالّ ومحلّ ، فلا محالة يكون محلّها مفارقاً . وكلّ

مفارق فهو امّا عاقل بالفعل او بالقوّة . و اذا كان المحلّ جوهرأ مفارقاً عاقلاً بالقوّة

٢١ باقياً ، لا يجوز عليه الفناء . ونحن لا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر ، ولا يلتفت في معناه

الى ما كان حالاً فيها صورة او عرضاً .

ولا يجوز ان يكون البدن قابلاً لامكان فساد ، لانه ليس بحالّ في البدن ، ولم يكن

اولاً اتّصافه به لا مكان حدوثه ، لانه لم يحدث فيه ، وانما كان البدن محتاجاً الى صورة انسانية ، وهى كانت محتاجة الى مبدأ لها مفيضاً عليه الصّورة بواسطة مبدأ ما ، وكان استعداد البدن شرطاً فى افاضة تلك الصورة ، وهى مشروطة بايجاد مبدأ لها . ولما كان ٣ المبدأ مفارقاً للبدن باقياً بسيطاً لم يكن مستعداً للفناء ، فصار باقياً ابدياً .

العشرون [حدوث النفس وابطال التناسخ]

- ٦ بنى الحكماء اثبات حدوث النفس على ابطال التناسخ ، وابطال التناسخ على حدوث النفس ، وهو دور ، و ذلك لانهم قالوا : النفس حادثة مع البدن ، لانها لو كانت موجودة قبل حدوث البدن فاما ان تكون واحدة او كثيرة .
- ٩ والاول باطل ، لانها بعد التعلّق بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان كل ما يعلمه زيد يعلمه عمرو ، لوحدة نفسيهما . و ان لم تبق واحدة بل تكثرت وانقسمت فكانت قابلة للقسمة ، فلا تكون مجردة ؛ هذا خلف .
- ١٢ وكذا الثانى ، لان التكثر بدون الامتياز محال ، فالامتياز لا يجوز ان يكون بالماهية ولوازمها ، لكونها متحدة بالنوع ، فيكون بالعوارض المفارقة .
- وهذا ايضا باطل ، لان العوارض المفارقة المميّزة ليست الا بسبب البدن ، لان العوارض التى تكون بسبب الماهية و بسبب الفاعل لا تكون الا لازمة ، فيلزم ان يكون ١٥ كل واحدة متعلقة ببدن آخر . فظهر من هذا الدليل ان حدوث النفس مبنى على بطلان ان يكون للنفس تعلّق ببدن ، قبل حدوث البدن المخصوص .
- ١٨ ثم احتجوا على امتناع التناسخ بان النفس حادثة مع حدوث البدن ، فيكون العلة التامة لها مخصوصة بحدوث البدن ، والا يلزم امّا وجودها قبل البدن ، او عدمها مع حدوثه ، والقسمان باطلان ، لكونها حادثة مع حدوث البدن ، فيلزم اختصاص حدوثها بحدوث البدن .
- ٢١

و اذا تقرّر ذلك ثبت انه متى حدث بدن حدثت نفس و تعلقت به ، واذا كان كذلك لا يتعلق به نفس اخرى على سبيل التناسخ ؛ والا لزم ان يكون للبدن الواحد

٣ نفسان مدبرّان ، و ذلك باطل بالضرورة ، لانّ كلّ احد يعلم انّ مدبرّ بدنه واحد ، فظهر من هذا الدليل انّ امتناع التناسخ مبنىّ على حدوث النفس ، فثبت اثبات كلّ واحد من المطلوبين بالآخر ، فيكون محالاً .

الجواب [العشرون]

٦ هذا الظنّ بالحكماء ، اعنى انّهم بنوا اثبات حدوث النفس على بطلان التناسخ ، و ابطال التناسخ على حدوث النفس ، لا يليق به ، فانّهم لم يفعلوا ذلك ، و انما بنوا هذه الاحكام على قواعد مقرّرة عندهم :

٩ منها انّ الشئ الواحد لا يتكثر الا بالتجزية والواحد الذى لا يمكن ان يتجزى لا يتكثر البتة .

ومنها انّ النوع الذى يتكثر اشخاصه يجب ان يكون مادياً ، اوله تعلق بالمادة المتكثرة لذاته ، حتّى يتعلّق كلّ شخص بجزء من المادة .

١٢ و منها انّ الموجود المفارق للمادة لا يصير بعد ان كان مفارقاً حاصلات في مادة ، او مباشراً لمادة .

و منها انّ الحيوان الواحد لا يكون ذاتين مباشرين معاً لبدنه :

١٥ و منها انّ المزاج المستعد لاستفاضة صورة اوفس تحفظه و تتصرف فيه و تكلمه و يستكمل بها لا يمكن ان لا يفاض ذلك عليه .

واذا تقرّرت هذه القواعد تمّ البحثان المذكوران بلا دور ، و ذلك لانّ حدوث النفس انما يجب لانّها و كانت قديمةً لكانت امّا واحدةً لا تتكثر من غير ملابسة للمادة ، و امّا متكثرة قبل التعلّق بالمادة ، و امّا مفارقة ، و بعد المفارقة متعلّقة بمادة ، و كلّها عندهم باطل .

٢١ و امّا ابطال التناسخ فبياناه هو انّه يستلزم امّا عدم افاضة النفس من مفيضها ، مع وجود مستعدّ لها محتاج اليها ، و امّا تعلق نفسين ببدن واحد معاً ، و امّا تعطيل النفوس مدةً و تعاقبها بالابدان بعد ذلك ، و امّا تطابق عدد الموتى و عدد المواليد ،

و اتّصال بعضها ببعض في آنٍ واحدٍ ؛ و هذه الابحاث تستدعي كلاماً بسيطاً لا يحتمله الاختصار .

٣ فهذه اجوبة المسائل التي اوردتها بحسب ما سنح لي على سبيل الاستعجال مع اشتغال الخاطر بالشّواغل المختلفة المتراكمة .

فان وقع في بعضها سهوٌ فلذكّره ، حتّى اصلحه ان قدرت على ذلك ، و اذا يسر الله تعالى لي فراغاً يمكن ان اخوض معه في هذه المسائل و فيها هو من قبيلها او اهمّ منها بـ ٦ بكلام يشتمل على حلّ الشكوك الواردة عليها اشتغلت و عرضته عليه .

[إن شاء الله تعالى ، وهو وليّ التوفيق . والله اعلم بالصواب ، واليه المرجع والمآب ، تم]

٩ وكتبه محرره منتصف محرم سنة احدى و سبعين و ستمائة حامداً لله تعالى و مصلّياً على نبيه وآله .

فهرست

اجوبة مسائل السيد ركن الدين الاسترأادي

لنصير الدين الطوسي

- | | |
|----------------------------|-----------------|
| الاحتياج الى المنطق | (١) الاول |
| موضوع السألة والموجبة | (٢) الثاني |
| كمال المشترك | (٣) الثالث |
| تلازم المتصلتين | (٤) الرابع |
| الممكنه تنعكس اولاً تنعكس؟ | (٥) الخامس |
| الممكن والمحال | (٦) السادس |
| الشروطية واقسامها | (٧) السابع |
| السأله تنعكس أولاً تنعكس؟ | (٨) الثامن |
| هل الجوهر جنس؟ | (٩) التاسع |
| الجنس والفصل | (١٠) العاشر |
| الهيولى والصورة | (١١) الحادى عشر |
| الهيولى والصورة الجسمية | (١٢) الثانى عشر |
| الهيولى والصورة النوعية | (١٣) الثالث عشر |
| تلازم العلة والمعلول | (١٤) الرابع عشر |
| تفاعل العناصر | (١٥) الخامس عشر |
| الزمان | (١٦) السادس عشر |
| الحركة شرط فى الزمان | (١٧) السابع عشر |
| المكان | (١٨) الثامن عشر |
| بقاء النفس بعد خراب البدن | (١٩) التاسع عشر |
| حدوث النفس وابطال التناسخ | (٢٠) العشرون |



مطارحات منطقية

بين

فجـم الدّين دبيران الكاتبىّ القزوينىّ ونصير الدّين الطّوسىّ

(١)

[المقول والمقول عليه]

- ٣ إذا قيل شيء على شيء كان المقول عليه والمقول متّحدين بالحققيقة، ومتغايرين من حيث كون أحدهما وحده مأخوذاً مع اعتبار، والآخر مجرداً عنه، أو من حيث كونهما مأخوذين مع اعتبارين متغايرين.
- ٦ مثال الأول قولنا «الجسم جوهر» والمراد منه أن الجوهر الذي له أبعاد ثلاثة جوهر، فكان المقول عليه الجوهر مأخوذاً مع اعتبار كونه ذا أبعاد ثلاثة، والمقول الجوهر من غير اعتبار، فاتّحدا في الجوهر وتغايرا بمقارنة الاعتبار والتجرد عنه.
- ٩ ومثال الثاني قولنا: «الناطق ضاحك». والمراد منه أن الشيء ذا النطق شيء ذو ضحك، فاتّحدا في الشئيّة، وتغايرا في الاعتبارين، وهذا هو الحمل والوضع، ولا يكونان إلا في العقل.
- ١٢ ثمّ إنّ المعنى المعقول إمّا أن يؤخذ من حيث لا يقال عليه شيء أصلاً، أو من حيث يقال عليه شيء، أو لا يؤخذ فيه لا هذا ولا ذاك. وهذه ثلاثة أقسام.
- ويقال للأول: إنّه معقول بشرط لا شيء، وللثاني معقول بشرط شيء، وللثالث معقول لا بشرط أصلاً. ويمكن أن يلحق به بعد معقوليّته شيء.
- ١٥ مثال الأول: الجوهر إذا أخذ موضوعاً للابعد فيكون الابعاد موجودة فيه. وهي أعراض حالة فيه. وحينئذ [يكون] ذلك المعقول بالمادة شبيهاً بالمادة التي تقال مع الصورة، فإن انضاف إليه الابعاد أو شيء آخر غيرها كان ذلك المضاف مادة أخرى، ويكونان جزئين للمركّب منهما... الآخر، ولا على المركّب... يكون في العقل: ويكون... العقل. ويكون كلّ واحد من الجزئين ومن المركّب مبدأً لحمل بعضها على

بعض ، فيقال : للجوهر ذو الابعاد ، وللابعاد أبعاد الجوهر ، وللمركب إنّه جوهر ، لا بمعنى المادة ، بل بمعنى المحمول ، وإنّه ذو أبعاد . ولا بالمعنى الذى يقال للجوهر . فان كان ذلك بمعنى المقارنة ، فهيهنا بمعنى الاشتمال . ويمكن أن يقال لمبدأ محمول بشرط شىء ، أى بشرط شىء ينضمّ اليه .

وامّا القسم الثانى فينقسم الى ما يكون الذى هو الشرط متقدماً على تحصيل ذلك المعقول ، اعنى كان المعقول من غير الشرط الذى هو مقول عليه مبهماً فيصير به معنيّاً ، ويسمّى ذلك المعقول بهذا الاعتبار بالجنس والشرط بالفصل ، وهما ذاتيّان لذلك المحصل ، وليسا بجزئين ، لانهما مع التحصيل شىء واحد مختلف بالاعتبارات . فان قيل : إنهما جزءان كان بالمجاز ، تشبيهاً بالمادة والصورة .

والى ما يكون متأخراً عن تحصيل ذلك المعقول . وحينئذ يكون ذلك المعقول معروضاً . وهذا المقول عليه عرضيّاً أو عرضاً له ، بالمعنى الذى يقابل الذاتى ، لا بالمعنى [الذى] يقابل الجوهر . وهذان القسمان لا يكونان إلا فى العقل ، لان الحمل والوضع ليس إلا فى العقل .

وامّا المعقول لا بشرط اصلاً فهو المسمّى بالكلى الطبيعى بمقارنة المعنى المسمّى بالكلى المنطقى كليّاً عقليّاً ، سواء كان جنساً أو نوعاً أو غير ذلك .

والكلى الطبيعى وإن كان مقارناً بمعنى العموم والخصوص من العقل والخارج ضرورة ، فانّ للعقل أن يعقله من غير التفات الى ما يقارنه ، وهو بهذا الاعتبار موجود فى الخارج ، بخلاف المنطقى والعقلى ، وإن كان فى الخارج غير مجرد عن معنى الخصوص اصلاً .

فهذا ما حضرني فى هذه المعانى فليُنظر فيه مولانا ، علامّة العصر ، نجم الملة والدين ، افضل العالم ، دام علوه ، ولينعم على خادمه بالاشارة الى ما يرى فيه من الخطأ أو الغلط ، مفيداً للخير ، كما هو عادته الكريمة ، ادام [الله] ظله وحرس مجده ، بحق الحق . وصلى الله على سيدنا محمد النبى وآله الطاهرين .

(٢)

[السّالبة الكلّية لاتنعكس ؟]

ايضاً من فوائده طاب ثراه

٣

سؤال

السّالبة الكلّية الدّائمة لاتنعكس ، لانّ الممكن الخاصّ الكلّي ، كقولنا « كلّ

٦ انسان يمكن أن يكون كاتباً » يمكن أن يصدق معه السّالبة الدّائمة الكلّية ، وهو قولنا :
« لاشيء من الانسان بكاتب دائماً » وهو على تقدير الانعكاس ملزوم لقولنا : « لاشيء من
الكاتب بانسان دائماً » وإمكان صدق الملزوم مستلزم لامكان صدق اللازم .

٩ فاذا انعكست السّالبة الدّائمة أمكن صدق هذا العكس ، وهو محال . فاذن السّالبة
الكلّية الدّائمة لاتنعكس ، وقيل : إنّها تنعكس . فما وجه ذلك ؟

جوابه

١٢ إمكان صدق اللازم إنّما يلزم على تقدير إمكان صدق الملزوم ، لا في نفس الامر ،
وذلك التقدير يحتمل أن يكون محالاً في نفس الامر ، وحينئذٍ يكون لازمه الممكن الصدق
معه محالاً .

١٥ والتّحقيق فيه أنّ استلزام الواجب في ذاته للممكن في ذاته ، والممكن للواجب واقع .
وذلك أنّ العلة النّاتئة الواجبة لذاتها تستلزم معلولها المساوي لها ، وهو ممكن . وارتفاع
الممكن بحسب ذاته يستلزم ارتفاع العلة الواجبة ، وهو محال لذاته . وفي القضايا الضّروريّة
ربما يستلزم عكسها الذي هو غير ضروريّ ، وبالعكس في بعض الموادّ .

١٨

وإذا ثبت ذلك فلا يبعد استلزام الكاذب للممكن المحال ، وبالعكس . وإذا قدر

والاستلزام إن جعل جزءاً المحمول صارت القضية مطلقةً ، ولا ينعكس عكس النقيض ، كما إذا قلنا : « كل كاتب يلزمه أن يحرك يده » .

٣ فإذا قلنا في عكسه : « كل ما لا يلزمه أن يحرك يده فهو ليس بكاتب » لم يكن صادقاً . بل الصواب أن يجعل الاستلزام فيه جهةً ، وحينئذ يكون العكس قولنا : « كل ما ينافي ارتفاع الواقع فهو واقع » .

٦ ثم إننا إذا سلمنا انعكاس القضية على ما ذكره صار القياس شرطياً هكذا : « لو كان الجواز في صورة النزاع ثابتاً فهو لا يستلزم ارتفاع الواقع ، وكل ما يستلزم ارتفاع الواقع فهو واقع » وانتج : « لو كان الجواز في صورة النزاع ثابتاً فهو واقع » وهذا لا يفيد المطلوب .

٩ هذا ما خطر ببالي ، وعرضه على آرائه ، متوقعاً بيان ما فيه من الصواب والخطأ ، ليجعله مضافاً الى سوابق موائده . لازالت أيامه منتصبه لنجاج مطالبه في الدارين ، بمحمد وآله .

(٣)

[نقيض العام ونقيض الخاص]

- ٣ هذه صورة ما كتب الامام العالم، نجم الدين، علي بن عمر بن علي القزويني، رحمه الله، الى المولى المعظم، والامام الاعظم، نصير الملة والدين، قدس الله روحه، سؤالاً على قول المنطقيين.
- ٦ قال [نجم الدين]: نقيض العام مطلقاً لا يجب أن يكون أخص من نقيض الخاص مطلقاً، لانه يصدق قولنا: «كل ما هو ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام» وهو ظاهر، ويصدق أيضاً قولنا: «كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام» لان كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص منحصر في الواجب لذاته، والممتنع لذاته. وكل واحد منهما ممكن بالامكان العام.
- فلو وجب أن يكون نقيض العام مطلقاً أخص من نقيض الخاص مطلقاً يلزم
- ١٢ المقدمة الاولى: «كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص» وصار صغرى للمقدمة الثانية، وأنتج القياس المؤلف منهما «كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام» وإنه محال.
- ١٥ وكذلك يلزم المقدمة الثانية: «كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص» وصار صغرى للمقدمة الاولى، وهى قولنا: «كل ما هو ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام» وينتج أيضاً: «كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام» وإنه محال.
- ١٨ فاجاب نصير الملة والدين بأن الممكن العام ينقسم الى قسمين، هما مانعتا الخلو دون الجمع، واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجاً عن النقيضين.

وإذا تقرّر هذا فنقول : القياس الأوّل من القياسين اللذين ذكرهما ، وهو قولنا :
 « كلّ ما ليس بممكن عامّ ليس بممكن خاصّ » ، وكلّ ما ليس بممكن خاصّ فهو ممكن
 عامّ » ليس الحدّ الأوسط فيه مكرّراً. لأنّ المراد بما ليس بممكن خاصّ في الصّغرى ما هو
 خارج عن النقيضين معاً ، وفي الكبرى ما هو داخل في أحدهما .

وامّا القياس الثّاني ، وهو قولنا : « كلّ ما ليس بممكن عامّ فهو ممكن خاصّ » ،
 وكلّ ممكن خاصّ فهو ممكن عامّ » فصغراه كاذبة ، لأنّها عكس نقيض قولنا : « وكلّ
 ما ليس بممكن خاصّ فهو ممكن عامّ » وعكس نقيض هذه القضية ليس هو هذه الصّغرى ،
 وإنّما عكس نقيضه « إنّ كلّ ما ليس بممكن عامّ فهو ليس بممكن خاصّ » والمراد
 منه ما هو خارج عن النقيضين ، لا الممكن الخاصّ الذي هو داخل في أحدهما .

قال نجم الدّين : الخارج عن النقيض الذي يعبرّ عنه بانه ليس بممكن عامّ
 ليس بشيءٍ أصلاً ، فلا يمكن أن يحمل عليه شيء حتّى يكون أخصّ من شيء . فاذن
 كيف يكون كلّ ما ليس بممكن خاصّ اعمّ منه ؟

فاجاب نصير الدّين ثانياً ، بأنّ ما ليس بممكن خاصّ يصدق على الذي ليس
 بشيءٍ أصلاً ، الذي يعبرّ عنه بانه ليس بممكن عامّ ، وعلى الدّاخِل في طرفي النقيض ،
 أي الواجب لذاته ، والممتنع لذاته ، ولا يراد بكونه أعمّ إلّا هذا ، وبالله التوفيق والهداية .

(٤)

[حلّ شبهة الاستلزام]

ايضاً من فوائده ، قدّس سرّه

٣

الذى خطر ببال الدّاعى المخلص ، على الحجّة المذكورة على اثبات الجواز في صورة النزاع ، عرضه على الآراء المولوية حتّى يتبيّن ماهو الصّواب فيها ، وهو هذا :

٦ أقول : قوله في الحجّة : « الجواز في صورة النزاع لا يستلزم ارتفاع الواقع ، وكلّ ما يستلزم ارتفاع الواقع فهو واقع » مؤلف من جملتين ، واثبت الصّغرىٰ منهما بانعكاس قولنا : « لو كان الجواز مستلزماً لكان منتفياً لانقضاء ارتفاع الواقع » عكس النقيض . وتلك متصلة مؤلفة من متصّلتين هكذا : « لو كان الجواز كلّما كان ثابتاً لزمه ارتفاع الواقع ٩ لكان كلّما كان ارتفاع الواقع منتفياً كان الجواز منتفياً » .

واورد في عكس نقيضه متصلة بسيطة ، وذلك غير صحيح . ثمّ إن صحّ ذلك

١٢ فالصّغرىٰ ههنا شرطية هكذا : « لو كان الجواز في صورة النزاع ثابتاً فهو لا يستلزم ارتفاع بالواقع » ثم بدلها الحملية بقوله : « واذا لم يكن مستلزماً لارتفاع الواقع على تقدير ثبوته لا يكون مستلزماً لارتفاع الواقع بالضرورة » .

١٥ وهذا غير صحيح ، لانّ موضوع الحملية يجب أن يكون ما يقال عليه الموضوع ممّا لا يمتنع أن يقال عليه ، وإن كان الجواز لا يصح حصوله في صورة النزاع لا يمكن أن يجعل الجواز في صورة النزاع موضوعاً للحملية ، مع جواز كونه مستلزماً لشيء على تقدير ثبوته .

١٨ واما الكبرىٰ فقوله في إثباتها : « إنّ كلّ ما هو غير واقع فهو مستلزم لارتفاع الواقع » إنّما يصحّ إذا قيّد بقولنا : « مادام غير واقع » وحينئذٍ تكون مشروطة ،

صدق ذلك الممكن المزوم لزم صدق ذلك المحال الذى هو اللازم ، لافى نفس الامر ، بل من حيث وجوبه لوجوب ملزومه الكاذب ، وإن كان اللازم محال الصدق فى نفسه . فهذا هو التحقيق فى أمر هذه القضية .

٣

والمثال الذى أورد هيئتها حق : فإنه إذا صدق قولنا : « لاشئ من الانسان بكاتب دائماً » لزم أن لا يكون كاتب موجوداً أصلاً . فإن سلب الخاصة عن موضوعها دائماً يقتضى انتفاءها ، وإلا لما كانت خاصة . وإذا لم يكن كاتب موجوداً أصلاً صدق قولنا : « لاشئ من الكاتب بانسان » لا يثبت إلا عند وجود هذه الخاصة للانسان قطعاً .

٦

فهذا ما عندى فيه ، والله أعلم بحقائق الامور ، وصلى الله على نبيه محمد وآله الطاهرين .

٩

۹

تعليقات منطقية

ميرداماد

(۱)

(تعلیقہ)

(حکمة الاشراق)

۳

« مکاتبہ میرداماد بہ امیر ابوالحسنہ »

بسم اللہ الرحمن الرحیم

۶

والثقة بالعزیز العلیم

بعد الحمد لو اھب الحیوة ، و مفیض العقل حقّ حمدہ ، والصلوة علی عفوة
الخلیقة ، و ناصیة عالم الامکان ، سیّدنا و نبینا محمد و عترتہ ، القدّیسین السّبّیقین ،
و حامتہ الأقربین ، القائمین بالأمر من بعدہ .

۹

سمیر ضمیر مستنیر میدارد کہ مرتبہ تشوّق شراشر مشاعر ، و درجہ انجذاب ارواق
باطن و ظاہر بصحبت عالم علوی بہجت حضرت سیادت و نجابت پناہ ، حقایق و دقائق
دستگاہ ، غوامض و اسرار آگاہ ، إفادت و إفاضت انتباہ ، فذلکہ مراتب الرّبّیین ،
فہرست کتاب ملکوتین ، سلیلنا الرّوحانیّ ، و خلیلنا العقلانیّ ، سماء لأرض السیادة
والافادة ، سناماً لسماء الجلالة والحقیقة « امیر ابوالحسنہ » اسبغ اللہ اکرامہ فی النّشأتین ،
و بلّغہ قصیالغایات فی إسباغ القوتین ، و رای وّسع خامہ احصاء ، و خارج از اندازہ
دور فرجاء تناہی است .

اگرچہ مفارقتِ صوری جسمانی حاجزِ اتصالات حقیقیہ روحانیہ نیست ، کہ
بُعدُ الأبدان عن الأبدان لا تحجبُ النّفوسَ عن النّفوس ؛ و لكن تقاربُ الاشباح طلمسُ
تعانقِ الارواح ، و تخاطبُ مجلسِ الأنس مغناطیسُ رشحِ الفیض . قشع اللہ سبحانہ بفَضْل
رحمتہ بیننا ، و جمع بطُولِ رأفتہ بیننا .

در طیّ مُفاوضہ مُبہجہ و مکاتبہ بہیجہ استکشافی رفتہ بود از سرّ آنچہ محیی

۲۱

آثار الروایه ، و شیخ اتباع الاشرافیه در سابع خامسه کتاب « حکمت اشراق » بهذه العبارة گفته است :

۳ « وَقَعَ اللَّهُ فِي السَّنْفَرِ ، وَقَضَى إِلَى الرُّوحِ الْأَمِينِ أَنَّهُ لِيُجِيبَ دَعْوَةَ كُلِّ مُغْلُوبٍ بِالظَّلَامَةِ ، وَكُلِّ ذِي نِظَافَةٍ يَطْلُبُ التَّظَلُّمَ لِرِضَى اللَّهِ ، وَأَنَّهُ لَيَنْصُرُ الصَّابِرِينَ عَلَى بَأْسَاءِ أَبْنَاءِ الشَّيَاطِينِ ، وَلِيَلْبَسَ الْفَاجِرَ سِرْبَ الْنَّارِ » .

۶ تأملی که در حمل جمله آخره بر طریقه « تناسخ » فرموده اند در موقع استقامت و محزّ إصابت واقع آمده است ، سیاق ساقبت عبارت إشارات است بآنچه در تنزیل کریم ، در سوره مبارکه « حج » وارد شده : « قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ » و در سوره مکرّمه « ابراهیم » : « سَرَّابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرِ انِّ وَتَغْشَى أَوْجُوهُمْ النَّارُ » و در حدیث دعای « وضو » در غسل شمال وارد است : « وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ مُقْطَعَاتِ النَّيِّرَانِ » و بهیچ وجه نسبتی بحکایت مسلک تناسخ ندارد ،

۱۲ و همچنین شیخ مُصَنِّف این کتاب از عقیده اصحاب تناسخ و اعتقاد صحّت آن بریء السّاحه و ناصح الجیب مینماید ، علی ما وقع الينا من زُبْرِهِ ، و بلغنا من أفاويله ، والله العليم عزّ سلطانه اعلم .

۱۵ و از رموز تعریف علم منطق ، که شارح محقق علامه در شرح کتاب ذکر کرده است ، نیز استکشاف فرموده اند .

۱۸ رمز مذکور عبارت شریکنا السّالف ، رئیس مشائیه الاسلام است ، ضوئیه قدره ، که در رساله « حیّ بن یقظان » از علم منطق بآن تعبیر کرده است .

و شارح الاشراف ، قطب فلک التّحصیل و التّحقیق آن عبارت را بمادتها و نسخها ، لا بصورتها و نظمها آورده است ، و هاهمی بهذه الألفاظ فی « شرح الاشراف » :

۲۱ «عینُ خَرَّارَةٍ ، مَنْ شَرِبَ مِنْ مَائِهَا وَ تَطَهَّرَ بِهَا سَرَتْ فِي جَوَارِحِهِ مُنَّةٌ مُبْتَدَعَةٌ طُوِيَتْ لَهَا الْمَهَامَةُ ، وَلَمْ يَتَكَادَ جَبَلٌ قَافٍ ، وَلَمْ تَزْبَنْهُ الزَّبَانِيَةُ ، فَدَهْدَهَتْهُ إِلَى الْهَاطِيَةِ ، وَ يَخْفُفُ عَلَى الْمَاءِ حَمْلُهُ ، وَ لَا يَغْرُقُ فِي الْبَحْرِ الْمُحِيطِ ، وَ هِيَ فِي جِوَارِ

عَيْنِ الحَيَوَانِ . مَنْ اِغْتَمَرَ (اغْتَمَسَ خ د) فِيهَا لَمْ يَمُتْ » .

و في رسالة « حَيَّ بن يقظان » بِهَذَا النِّظْمِ و على هَذِهِ الصُّورَةِ : « الْمَكْتَسِبُونَ

٣ مُنَّةٌ لَمْ يَتَّاتَ لِلْبَشَرِ بِالْفَطْرَةِ ، وَمِمَّا يَفِيدُهَا الْاِغْتَسَالُ بِعَيْنِ خَرَّارَةٍ فِي جَوَارِعِنِ الْحَيَوَانِ
الرَّاكِدَةِ ، اِذَا هُدِيَ اِلَيْهَا السَّائِحُ ، فَتَطَهَّرَ بِهَا ، وَ شَرِبَ مِنْ فَرَاتِهَا ، سَرَتْ فِي جَوَارِحِهِ
مُنَّةٌ مُبْتَدَعَةٌ طَوِيَتْ لَهَا تِلْكَ الْمَهَامَةُ ، وَلَمْ يَرْسُبْ فِي الْبَجْرِ الْمَحِيطِ ، وَلَمْ يَتَكَاَدَهُ جَبَلٌ قَافٍ
٦ وَلَمْ تَزْبِنْهُ الزَّبَانِيَةُ ، فَدَهْدَهَتْهُ اِلَى الْهَادِيَةِ » اِنْتَهَى كَلَامُهُ .

فَلْنُنْشَرْهُ مَطَاوِيهِ ، وَلْنَحْلُ رَمُوزَهُ :

خَرِيرُ الْمَاءِ صَوْتُهُ ، وَالْعَيْنُ الْخَرَّارَةُ هِيَ الشَّدِيدَةُ النَّبُوعِ ، الْكَثِيرَةُ الْجُرْيَانِ ، وَعَيْنُ

٩ الْحَيَوَانِ الرَّاكِدَةِ الَّتِي مِنْ اِغْتَمَرٍ فِيهَا ، بَلْ مِنْ تَغْمَرٍ مِنْ مَائِهَا لَمْ يَمُتْ ، وَلَمْ يَكُنْ يَذُوقُ
مَرَارَةَ الْمَوْتِ اَبَدًا ، هِيَ الْفَلَسَفَةُ الْاُولَى ، الَّتِي هِيَ الْعِلْمُ الْاَلَهِيُّ ، وَعِلْمٌ مَافَوْقَ الطَّبِيعَةِ ، وَسَيِّدُ
الْعُلُومِ ، وَ مَخْدُومُهَا ، وَ مُسْتَعْدَمُهَا .

١٢ وَكُونَ الْعَيْنُ الْخَرَّارَةُ فِي جَوَارِعِنِ الْحَيَوَانِ الرَّاكِدَةِ كُنَايَةً عَنْ أَنَّ الْمَنْطِقَ مِنْ فُرُوعِ
الْعِلْمِ الْاَلَهِيِّ ، لَا مِنْ اَجْزَائِهِ وَلَا مِنْ جُزْئِيَّاتِهِ ، عَلَى مَا قَدَّاسْتَبَانَ فِي فَنِّ الْبَرْهَانِ ، اَعْنَى
اَنْوَلُوطِيْقَا الثَّانِيَةِ ، وَقَدْ اَوْضَحْنَاهُ نَحْنُ فِي صَحْفِنَا وَتَعَالَيْقِنَا .

١٥ وَالْمُنَّةُ بِضَمِّ الْمِيمِ وَتَشْدِيدِ النُّونِ مَعْنَاهَا الْقُوَّةُ ، وَالْقُدْرَةُ ، وَالْمُلْكَةُ .

وَالْمَهَامَةُ جَمْعُ الْمَهْمَةِ : الْفَلَاةُ الْقَفْرُ ، وَالْمَفَاذَةُ الْبَعِيدَةُ . وَالْمَرَادُ بِهَا طَرُقُ الْفَحْصِ ،
وَمَسَالِكُ الْبَحْثِ ، وَفِيَا فِي النَّظَرِ ، وَفُلُواتُ الْاِقْتِنَاصِ ، فِي مَدَاحِضِ الْعُلُومِ وَغَوَامِضِ
الْمَعَارِفِ بِأَسْرَافِهَا .

١٨ وَالْبَحْرُ الْمَحِيطُ : الْحَرَكَةُ الْفِكْرِيَّةُ وَقَانُونُ الْاِصْطِيَادِ بِهَا ، وَالرَّسُوبُ فِيهِ :
اِقْتِحَامُ عَقِبَاتِ الْغَلْطِ ، وَالتَّوَرُّطُ فِي مَغَامِرِ الْخَطَا بِاتِّبَاعِ سَبِيلِ الْغِيِّ بِالظُّنُونِ وَالْحِسَابَانَاتِ .

٢١ وَلَمْ يَتَكَاَدَهُ ، أَيْ لَمْ يَشَقَّ وَلَمْ يَثْقُلْ عَلَيْهِ حَمْلُ جَبَلٍ قَافٍ ، أَيْ إِصَابَةُ الْحَقِّ
وَنَيْلُ الْكُنْهَةِ فِي جَمِيعِ الْعُلُومِ .

وَالزَّبَنُ : الدَّفْعُ ، وَيُسَمَّى فِرْقٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِالزَّبَانِيَةِ ، لِدَفْعِهِمْ اصْحَابَ الشَّيْطَانِ

الى النار، والزبانية هنا الشكوك والأوهام والغرائز الجسمانية والقرايح الهیولانية .
والدهدهة : الدحرجة ، والهاوية : الشقاوة الابدية . أعاذنا الله وسائر آل

۳ العقل وحزب الحق منها.

والسائح المهدى الى العين الخسارة هو المبتغى لعین الحيوان الراکدة ، المستعمل
لقوته النظرية في مسالك اقتناص مبادئ المنتهية اليها .

۶ والفرات : الماء العذب السائح القراح ، والتطهر بالعين الخسارة والشرب
من فراتها : إمالة أخبار الطبيعة ، وأدناس الهیولی ، ورفع أحداث القوة الوهمانية ،
واستيقان الأصول العقلية ، واستتقان القوانين البرهانية .

۹ ضمان تحقيق حقایق ، وتعهد كشط خفیات ، وكشف اغطیه ، وتوضیح مغامض ،
بفضل الله العظيم سبحانه ، در فنون علوم یقینیّه ، و ابواب احكام دينیّه ، بر ذمت
محرمات و معلقات این ناسك مناسك تعطش و اشتیاق است .

۱۲ قوة نظرية إنسان مثله متبصر را كبريت احمر ، وإكسیر أكبر ، و جدوار
آتم و تریاق أعظم ، مطالعت صحف ، وملازمت مصنفات مخلص است .

أوقات خجسته ساعات عزيزة الآت خود را صرف تحصیل ، و خرج سبیل
۱۵ آن نمایند ، كه جاده صقع إقليم حق ، و نردبان ذروه عالم قدس آمده است .

زيادة لطباب نمیرود ، ثواب كواكب فضل وافضل از مشرق اعتدال ربیع أفق
احوال بهجت منال سعادت مال راقب وثاقب ، و بارق و شارق ، و طالع و لامع باد .

۱۸ و كتب مسئولاً ، بيميناه البائدة الدائرة ، أفقر المربوبين ، و احوج المفتاقين ،
إلى رحمة ربّه الحميد الغني ، محمد بن محمد ، يدعى باقر بن داماد الحسيني ، ختم الله له

في نشأته بالحسني ، عام ۱۰۲۹ من الهجرة المقدسة النبوية ، حامداً ، مصلياً ، مسلماً .
ختم الله بالحسني عام ۱۰۵۳ من الهجرة النبوية ، حامداً مصلياً ، في تاريخ المذكور ،

۲۱ و سمع من أوله و آخره من المصنف ، مدّ ظله العالی ، از مقام حیدر آباد فی قلعه
كلکنده . (؟)

(٢)

(تعليقة)

(انموذج العلوم)

هو المتوكّل عليه في جميع امورى

قال العلم المحقّق الدّوّانى في رسالة «انموذج العلوم» المسألة التاسعة من المنطق: «إستدلّ

٦ الشّيخ الرّئيس في « الشّفاء » على أنّ التّصوّر لا يفيد التّصديق بأنّه لو كان هذا الفرد المتصوّر سواء كان موجوداً أولاً ، مفيداً للتّصديق ، فهو ليس موجّباً له . لأنّ ما لا يختلف حال الشّيء بوجوده وعدمه فهو ليس علّةً له ، وإن كان لوجوده مدخل في الافادة ، فلا يكون مفرداً ، بل قضيةً .

٩ وأقول : فيه بحث ، أمّا أوّلاً ، فلأنّه منقوضٌ بإفادته التّصوّر ، فإنّ المقدّماتٍ جاريةٌ فيها ، و أمّا ثانياً ، فلانّا نقول : هذا المفرد بوجوده الذّهنيّ ربما يفيد التّصديق من غير أن يصدق بوجوده ، كما في إفادته التّصوّر بعينه ، فظهر أنّ ما ذكره مغالطة . ومثل ذلك غريب عن مثله » انتهى ما ذكره في هذه المسألة بعبارته .

و أذ عن بعض المدقّقين ممّن تأخّر عنه بقوة هذين الايرادين و ورودهما على الرّئيس ، بل على قاطبة المحقّقين المستدلّين على القاعدة المذكورة بهذا الدّليل . والاستاد غوث الحكماء لم يذكر في شرح تلك الرّسالة وجهاً لدفعها أصلاً . وبالجمله لم يصل الى

١٨ أقول : وضعفهما ظاهرٌ ، فإنّ التّصديقَ إذعانٌ بثبوتِ المحمولِ للموضوع

أوسلبه عنه ، و حقيقة النسبة الايجابية او السلبية بينهما بحسب الواقع و في حدّ نفسها ،
 مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهنيّ التصوريّ . فانّا اذا قلنا : مثلاً « زيد قائم »
 ٣ كان التصديقُ هناك إذعان بتحقيق النسبة الايجابية بين الموضوع والمحمول في حدّ نفسها ،
 مع قطع النظر عن وجودها الذهنيّ التصوريّ ، لا إذعان بتحقيق النسبة في الوجود الذهنيّ
 التصوريّ فقط ، حتّى يكون مفاد الحكم أنّ تلك النسبة الايجابية متصورة ، إذ ذاك
 ٦ ليس تصديقاً بقيام زيد ، بل بان قضية « زيد قائم » متصورة . والقضية حينئذ قولنا :
 « قضية زيد قائم متصورة » لا قولنا : « زيد قائم » .

ثمّ التصديقُ حينئذ إذعانُ بتحقيق النسبة الايجابية بين قولنا « قضية زيد قائم »
 ٩ و بين قولنا « متصورة » في حدّ نفسها ، لا بحسب الوجود الذهنيّ التصوريّ فقط ،
 إذ ذاك أيضاً ليس تصديقاً بتحقيق تلك النسبة الايجابية ، بل يكون قولنا : « قضية زيد
 قائم متصورة » متصوراً .

ولما تحقّق ذلك ظهر أنّ المفرد المتصور من حيث هو متصور ، اى بحسب
 ١٢ خصوص الوجود الذهنيّ التصوريّ ، سواء كان متحققاً في حدّ نفسه أولاً ، اعنى من
 دون أن يعتد النفس بتحقيقه في نفسه ، لا يفيد التصديق ، اى الاذعان بتحقيق نسبة
 ١٥ بحسب نفس الامر ، مع قطع النظر عن الوجود التصوريّ ، وإلا لزم جواز تحقيق المعلول
 بدون تحقيق علته ، وإن أفاد التصديق بحسب كونه متحققاً ، لا بحسب كونه متصوراً ،
 فالتصور لم يفيد التصديق ، بل الاذعان بتحقيق ذلك المتصور أفاد تصديقاً آخر .

و أمّا المتصور من حيث هو متصور فلمّا لم يعتبر فيه من تلك الحيثية تحقيق في
 ١٨ نفسه ، مع قطع النظر عن الوجود الذهنيّ التصوريّ أصلاً ، جاز أن يفيد من تلك
 الحيثية متصور آخر من حيث كونه متصوراً بحسب خصوص وجوده التصوريّ ، سواء
 ٢١ اعتبر له تحقيق في نفسه مع قطع النظر عن هذا الوجود التصوريّ أولاً . لانّ المعلول
 لمّا لم يكن إلا الوجود التصوريّ لمفهوم . فجاز أن يكون علته الوجود التصوريّ لمفهوم .
 آخر ؛ فبان اندفاع الايرادين معاً .

- أما النقص فلان مقدمات الدليل غير جارية في إفادة تصوّر مفهوم تصوّر مفهوم آخر ؛ لان حاصل الاستدلال أن التصديق لما كان إذعان تحقق النسبة ، مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني التصوري ، فلا يجوز أن يفيد خصوص الوجود الذهني التصوري لمفهوم ، سواء اعتبر تحقق ذلك المفهوم في نفسه أولا ؛ لان ما لا يختلف عند العقل بتحقيقه و عدم تحقيقه حال شيء لا يكون علّة عند العقل لذلك الشيء
- و أما التصوّر فلمّا لم يكن إلا ارتسام شيء في الذهن ، سواء كان للمرسم مع قطع النظر عن ذلك الارتسام والوجود التصوري تحقيق في نفسه أولا ، جاز أن يكون مفهوم آخر بحسب ارتسامه في الذهن ومن حيث خصوص وجوده الذهني التصوري الارتسامي علّة له ، سواء اعتبر له تحقيق ، مع قطع النظر عن هذا الوجود الارتسامي أولا .
- إذ ليس للمعلول مع قطع النظر عن هذا الوجود تحقيق في اعتقاد النفس ، حتى إذا لم يعتبر للعلّة تحقيق لزم أن يكون ما لا يختلف حال الشيء بتحقيقه و عدم تحقيقه في نفسه علّة لذلك الشيء ، بل المعلول ليس إلا هذا الوجود الارتسامي ، فجاز أن يكون الوجود الارتسامي لشيء آخر علّة له .
- و أما الإراد الثاني فلان التصديق بشيء ليس هو الوجود الذهني الارتسامي لذلك الشيء فقط ، بل هو اعتقاد تحقق ذلك الشيء في نفسه ، مع قطع النظر عن الوجود التصوري . فكيف يجوز أن يكون مفهوم بحسب خصوص وجوده التصوري مع عدم تحقيقه في نفسه مفيداً له . كيف والمعلول تحقيق الشيء في نفسه ، فيجب تحقيق العلّة في نفسها ليتحقق ذاك المعلول ، وإلا لزم الفساد الذي أشار اليه الشيخ .
- و بهذا المبلغ من الكلام يظهر انعكاس تشنيع المحقق على الشيخ ، ولاح في تضاعيف ما ذكرنا وجه وجيه لقولهم : « لا مطابقة في التصورات أصلاً » بمعنى أن التصورات لا تحتل المطابقة وعدمها . والمقابلة بين المطابقة وعدمها تقابل العدم والملكة .
- فخلو الموضوع الغير القابل عنهما جائز ، وذلك لان التصوّر هو الوجود الارتسامي للشيء مع عدم اعتبار تحقق أو لا تحقق للمرسم في نفسه ، مع قطع النظر عن هذا الوجود

التصوريّ الارتساميّ ، فلا يعقل هناك مطابقة ولا لا مطابقة .

والتصديق هو الحكم بتحقيق الشيء مع قطع النظر عن الوجود التصوريّ ، فله لا محالة
مُطابقٌ خارج عن اعتبار الذّهن ، وإن كان ذلك المطابق نفس ذلك الشيء الموجود
في الذّهن من دون اعتبار خصوص وجوده الذهنيّ . فان طابق الحكم المطابق كان صادقاً ،
وإلا كان كاذباً .

فاندفع الایراد المشهور على قولهم : « التصوّرات لا تحتل المطابقة ولا عديمها »
فتأمل وكن على بصيرة في أمرك . وهذا من سوانح الوقت لساطر الأحرف .

(٣)

(تعليقة)

(الشرح العضدي لمختصر اصول الحاجبي)

٣

في الشرح العضدي لمختصر الاصول في مبحث الدلالات:

« الدلالة الوضعية منها لفظية » ، بأن ينتقل الذهن من اللفظ إلى المعنى ابتداءً :

٦ وهي واحدة ، لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزءان ، وهو بعينه فهم الكل ، فالدلالة على الكل لا يغير الدلالة على الجزئين مغايرة بالذات ، بل بالاضافة والاعتبار ، وهي بالنسبة إلى كمال معناها يسمى 'مطابقة' ، وإلى جزئه تضمناً .

٩ و منها غير لفظية ، بل عقلية ، بأن ينتقل الذهن من اللفظ إلى معناه ، ومن معناه إلى معنى آخر ؛ وهذا يسمى 'التزاماً' إنتهت عبارته .

أقول : لا امتناع في أن يكون شيء واحد باحدا الاعتبارين علّة لنفسه بالاعتبار الآخر ،

١٢ كما تقرّر في مدارك المحققين ، إذ مرجع ذلك حقيقة إلى علية أحدا الاعتبارين للآخر ، على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتاب « النجاة » .

وحينئذ نقول : يمكن أن يكون دلالة التضمن باعتبار كونها تضمناً مستندة إلى

١٥ دلالة المطابقة ، باعتبار كونها مطابقة ، وبواسطتها وبتبعيتها ، بل الأمر على هذا النمط .

فكما أن دلالة الالتزام لكونها بواسطة المعنى الموضوع له خارجة عن اللفظية بالتفسير

المذكور فكذلك دلالة التضمن لكونها بواسطة المطابقة لا ابتداءً خارجة عنها بذلك

التفسير :

فلا فائدة لاتحاد الدّالّتين ذاتاً ، واختلافهما اعتباراً . إذ مع ذلك لم يلزم اندراج دلالة التّضمّن في اللفظيّة . فتأمل .

حرّرتضمّناته الأوراق اقلّ الخلاق خلالاً وخصالاً محمّداً بقربن محمد الحسينيّ المشتهر بداماد ، في شهر شوال المنسطرة حروف أيّامه و لياليه طيّ صحيفه عام ٩٩٢ ، إمثالاً لأمر الصّاحب الاعلم الاكرم ، والمخدوم المعظم الاعظم ، شمس سماء الفضل والكمال ، تدوير كوكب الاقبال والاجلال ، صاعد مدارج الكمالات النّفسانيّة ، محدّد جهات الفضائل الانسانيّة ، صاحب المنزلتين ، سمى ثاني السّبطين ، لازال كاسمه تاجاً للحكمة والملة ، والدنيا والدين ، وكنفسه إماماً مقماً لعظماء المؤمنين ، بسيد النّبیین وإمام الوصیین .

(٤)

(تعلیقة)

(فى أن الحمل دلیل الوجود الذهنى)

وأقول : يمكن أن يستدل على الوجود الذهنى باننا لانشكك فى صحة حمل بعض الأشياء على بعض آخر ، كحمل الكاتب على زيد ، مثلاً . و مناط الحمل الاتّحاد من جهة والتّغاير بحسب جهة أخرى .

فلو انحصر الوجود فى الخارجى لزم بطلان الحمل ، ضرورة أن الشئ المتّحد مع آخر بحسب الوجود الخارجى لا يغيّره بحسب ذلك الوجود أصلاً ، والمغاير له بحسبه لا يتّحد معه بحسبه أصلاً .

فالمحمول إن اتّحد مع الموضوع بحسب الوجود الخارجى لا يمكن أن يغيّره بحسب ذلك الوجود أصلاً ، ولا حمل . وإن غايّره بحسبه فلا يتّحد معه بحسبه أصلاً ، فلا حمل أيضاً . وإلا لزم أن يكون شئ واحد فى الوجود الخارجى متّحداً مع شئ مغايراً له . هذا خلف .

فلا بدّ من نحو آخر من الوجود سوى الخارجى هو الذى بحسبه يتّحد المحمول مع الموضوع ، فيتّهم أمر الحمل . وذلك أيضاً من سوانح الوقت .

(٥)

فحص تحقيقي

(حلّ مغالطة الاستلزام)

٣

قديكون اللزوم بين الشئ ولازمه باعتبار خصوصية ذاتي الملزوم واللازم من دون ملاحظة أمر آخر، كما بين الأربعة والزوجية .

٦ وقد يكون لابلخصوص ذلك الاعتبار ، بل من حيث لزوم ذلك اللازم لما هو لازم لذلك الشئ باعتبار خصوص ذاته ، كما بين الأربعة ولزوم الزوجية لها . فان امتناع الانفكاك بين الأربعة وهذا اللزوم إنما هو من حيث أن امتناع الانفكاك بين الأربعة والزوجية يستلزم ذلك ، حتى لو أمكن أن يكون امتناع الانفكاك بين الأربعة والزوجية مع إمكان انفكاك ذلك الملزوم عنها لما استلزمت الأربعة ذلك اللزوم . وكذا الكلام في لزوم اللزوم إلى غير النهاية .

١٢ وبعد ذلك نقول : إن التلازم بين الشئ ولازمه الأولى الذاتي ، كالأربعة والزوجية ، يقتضي انعكاس التلازم بين نقيضيهما . وأما التلازم بين الشئ ولازمه الغير الذاتي فقد لا يقتضي انعكاس التلازم بين النقيضين ، وذلك إذا كان نقيض اللازم مستلزماً لرفع التلازم الأصلي بين العينين . فان انعكاس التلازم بين النقيضين إنما هو على تقدير بقاء التلازم بين العينين .

١٨ مثلاً ، التلازم بين الأربعة وبين لزوم الزوجية لها لا يقتضي التلازم بين نقيضيهما ، كما أن التلازم بين الأربعة والزوجية يقتضي ذلك ، وذلك لأن عدم لزوم الزوجية للأربعة ، أعني نقيض اللازم ، يقتضي بطلان أصل الملازمة بين الأربعة والزوجية ، فيبطل

الملازمة بين الاربعة و بين ذلك اللزوم أيضاً . فانّ هذه الملازمة إنّما كانت من حيث الملازمة الاولى^١ . فلا يبقى نقيض اللازم نقيضاً لللازم ولا نقيض الملزوم نقيضاً للملزوم ، حتّى يكون بينهما تلازم .

٣

فظهر أنّ عدم لزوم الزّوجيّة للاربعة لا يقتضى عدم الاربعة ، بخلاف عدم الزّوجيّة ، فانه يقتضى عدم الاربعة .

و عند إتقان هذا التّحقيق يظهر وجه الغلط في الشبهة المستصعبة المشهورة الدّائرة ٦ على ألسنة الأذكياء بالصّعوبة ؛ و تقريرها أن يقال :

كلّما لم يكن وجود الشّيء مستلزماً لرفع أمرٍ واقعيٍّ بحسب نفس الامر كان ذلك الشّيء موجوداً بالفعل دائماً . لكن كل ممكّن ليس وجوده مستلزماً لرفع أمرٍ واقعيٍّ بحسب نفس الأمر ، فيكون كل ممكّن موجوداً دائماً . هذا خلف .

أمّا المقدّمة الاولى^١ فلانّ الشّيء الغير المستلزم وجوده لرفع الامر النفس الامرى لو لم يكن موجوداً دائماً كان معدوماً وقتاً ما بحسب نفس الامر قطعاً ، فكان وجوده مستلزماً لرفع عدمه ، وإلاّ اجتمع النقيضان ، فيلزم خلاف الفرض .

وأمّا المقدّمة الاستثنائية فلانّه لو كان وجود ممكّن ما مستلزماً لرفع أمر واقعيٍّ بحسب نفس الامر كان مستلزماً لذلك الاستلزام أيضاً ، فكان عدم ذلك الاستلزام مستلزماً لعدم ذلك الممكن ، لتعاكس الملازمة بين نقيض الملزوم واللازم .

وقد ظهر من بيان المقدّمة الاولى أنّ عدم ذلك الاستلزام مستلزم لوجود ذلك الممكن ، فيلزم اجتماع النقيضين . هذا خلف . فلاح أنّ وجود شيء من الممكنات ليس مستلزماً لرفع أمر واقعيٍّ في نفس الأمر .

ووجه ظهور الغلط أنّ استلزام وجود الممكن لاستلزامه رفع الامر الواقعيّ إنّما هو من حيث الملازمة الاولى^١ ، و عدم ذلك الاستلزام يقتضى بطلان أصل الملازمة بين وجود الممكن و بين ذلك الرّفْع ، فيبطل الملازمة بين وجوده و بين ذلك الاستلزام أيضاً . فعدم ذلك الاستلزام لا يستلزم عدم ذلك الممكن قطعاً على ما تحقّق . فاتقن ذلك ،

٢١

ولانتبج خطوات الاوهام .

- ٣ وأما ما يقال في المشهور في دفع تلك الشبهة من « أن عدم استلزام وجود الممكن لرفع امر واقعي محال فجاز أن يستلزم على مامر تحقيقه عدم ذلك الممكن وان كان ذلك أيضاً محالاً لجواز استلزام المحال محالاً آخر . » فيقده أن جواز استلزام المحال محالاً آخر ، إنمّا يتصور لو لم يكن بين المحالين تناف ، كما تقرر في مظانّه .
- ٦ و أما إذا تحققت المنافاة بين المحالين كما بين عدم استلزام وجود الممكن لرفع أمر واقعي و بين عدمه على ذلك التقدير ، فلا يتصور الملازمة بينهما ، وهذا أمر ، كتب القوم به مشحونة .
- ٩ وأيضاً معنى جواز استلزام المحال محالاً هو أن أحد المحالين على تقدير تحقيقه جاز أن يستلزم عند تحقيقه تحقق محال آخر ، و أما مفهوم المحالين فلا يصح الحكم باللزوم بينهما إلا أن يكون بينهما علاقة الملازمة ، والمأخوذ في المغالطة هو اللزوم بين مفهوم عدم استلزام وجود الممكن لرفع أمر واقعي و بين مفهوم عدم الممكن بالفعل بحسب التحقيق ،
- ١٢ لتحقيق الملازمة بين مفهوم ذلك الاستلزام و بين مفهوم وجود الممكن بالفعل بحسب التحقيق ، وانعكاس التلازم بين نقيض الاستلزام و بين مفهوم وجود الممكن بالفعل بحسب التحقيق وانعكاس التلازم بين نقيض المتلازمين . فاحسن التدبير . « م ح ق »
- ١٥

(٤)

شبهة الاستلزام المنقولة عن ابن كمونة

تقريره

٣

إنّ كلّ شيء يكون بحيث لو وجد لا يكون وجوده مستلزماً لرفع أمر واقعيّ فهو
يكون موجوداً أزلاً وأبداً، لا محالة . إذ لو كان معدوماً في وقت كان عدمه في ذلك الوقت
أمراً واقعياً ، فيكون بحيث لو وجد لكان وجوده موجوداً دائماً .

٦

وإذا تمهد هذا فنقول : إنّ الحوادث اليومية من هذا القبيل ، فيلزم أن تكون
موجودةً أزلاً وأبداً ، وهو محال . بيان ذلك أنّ الحوادث لو لم تكن بحيث لا يكون
وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعيّ لكان وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعيّ .

٩

فحينئذ يتحقّق الاستلزام بين الحوادث الواقعة [بين وجود الحوادث] وبين الرفع
المذكور ، فيجب أن يكون ذلك الاستلزام لازماً لوجود الحوادث ؛ وقد تقرّر في مقرّه
أنّ عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ، فيلزم على تقدير عدم الاستلزام عدم الحوادث .
وهذا مناقضٌ لما ذكرنا أولاً في المقدمة من أنّ عدم الاستلزام يستلزم وجود السرمدى ،
فبطل أن يكون وجود الحوادث مستلزماً لرفع أمر واقعيّ . فيجب أن يكون بحيث لا يكون
وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعيّ ، فيجب أن يكون بحيث لا يكون وجودها مستلزماً
لرفع أمر واقعيّ ، فبناءً على ما ثبت في المقدمة يلزم أن تكون الحوادث سرمدية الوجود .

١٢

١٥

جوابه

١٨

والجواب أنّ اللوازم على قسمين : أوليّة ، كالضوء اللازم للشمس ، والزوجيّة
اللازمة للأربعة . وثانويّة ، كاللّزوم الذي هو بين اللازم والملزوم .

- وإذا عرفت هذا فاعلم أن قولهم «عدم اللازم يستلزم» عدم مخصوص في اللوازم الأوليّة فقط دون الثانويّة ، فإن عدم اللازم الذي هو من الثانويّة لا يستلزم عدم الملزوم ،
- بل إنّما يستلزم رفع الملازمة الاصليّة ؛ وانتفاء العلاقة بين اللازم والملزوم لا يلزم انتفاءهما ٢ ولا انتفاء أحدهما ، بل يجوز أن يكونا موجودين ، ولا علاقة بينهما .
- والسرّ في ذلك أن اللارم الثانويّ في الحقيقة لازم للمزوميّة الملزوم ولازميّة اللازم ، فيلزم من انتفائه انتفاء هذين الوصفين ، ولا يلزم من ذلك انتفاء ذات اللازم ٦ ولا انتفاء ذات الملزوم .
- إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستلزام المذكور في الحوادث اليومية من قبيل اللوازم الثانويّة ، فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحوادث ، حتّى يلزم المنافات بين هذا وبين ما تقرّر ٩ في المقدّمة الممهّدة .
- هذا من إفادة أستاذنا وأستاذ الكلّ في الكلّ أمير محمد باقر الدّاماد .

(٧)

(حلّ مغالطة ابن كمونه)

هو

٣

إعلم ، أرشدك الله تعالى وإيأى الى طريق الحقّ والصراط السّوى : أنّ المغالطة المشهورة لابن كمونة قد اختلف في تقريرها وحلّها اقوال النّاطرين ، وأنا استوفيت الاحتمالات في تقريرها وحققت الجواب عن كلّ تقرير ، فأقول :

فان أُريدَ إثباتُ أزليّة الحوادث وجوداً فلا بدّ أن يتمهّد مقدّمة ، وهى أنّ كلّ ما لا يكون وجوده مستلزماً لرفع أمر واقعى يكون موجوداً أزلاً وأبداً ، وإلاّ لكان معدوماً فى وقت ، فيكون عدمه أمراً واقعياً . وإذا فرضنا وجوده بعد العدم كان مستلزماً لرفع أمر واقعى هو العدم ، فيكون خلاف المفروض . فثبت أنّ كلّ ما لا يكون وجوده مستلزماً لرفع أمر واقعى يكون موجوداً أزلاً وأبداً .

١٢

ثمّ أقولُ : الحوادث اليوميّة لا يكون وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعى ، وكلّ ما لا يكون وجوده مستلزماً لرفع أمر واقعى يكون موجوداً أزلاً وأبداً ، فالحوادث اليوميّة موجودة أزلاً وأبداً .

١٥

أمّا الكبرى فليعلم أنّ ثبوتَ في المقدّمة الممهّدة . وأمّا الصّغرى فلأنّه لو لم يكن وجودها مستلزماً لرفع أمر واقعى لكان مستلزماً ، فيكون وجودها ملزوماً للرفع . وإذا كان ملزوماً للرفع كان ملزوماً لاستلزام الرفع ، اذ ملزوم الشّىء ملزوم لاستلزامه ، وإلاّ لم يتحقّق الملازمة بينهما ، فيكون الاستلزام لازماً لوجودها . وقد ثبت فى موضعه أنّ عدم اللازم مستلزم لعدم المازوم ، فيكون عدم استلزام الوجود مستلزماً لعدم الوجود .

١

و هذا مناقضٌ لما ثبت في المقدمة الممهّدة من أنّ عدم استلزام الوجود مستلزم لازليّة الوجود . وهذا المحال إنّما نشأ من نفي عدم استلزامها ، فيكون عدم استلزامها للرفع حقّاً ، فيكون أزليّتها حقّاً ، وهو المطلوب .

٢

والجواب أنّ عدم استلزام الوجود الذي هو ملزوم للوجود غير عدم استلزام الوجود الذي هو ملزوم للعدم . إذاً الأوّل بمعنى أنّ هيهنا وجوداً متحقّقاً غير مستلزم للرفع . والثاني بمعنى أنّ ليس هيهنا وجوداً ولا استلزاماً . والحاصل أنّ الأوّل ينفي الاستلزام والثاني ينفي الاستلزام والوجود .

٦

والسرّ في ذلك أنّ الأوّل يرجع إلى موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع ، وهو «الوجود مستلزم» والثاني إلى سالبة بسيطة غير مقتضية له ، وهو «الوجود ليس بمستلزم» وإن أريد به إثبات أزليّة الحوادث عدماً فأقولُ في تمهيد المقدمة : كلّ ما لا يكون عدمه مستلزماً لرفع أمر واقعيّ يكون معدوماً أزلاً وأبداً ، وإلاّ لكان موجوداً في وقت ، فيكون وجوده أمراً واقعياً . فاذا فرضنا عدمه بعد الوجود كان مستلزماً لرفع أمر واقعيّ هو الوجود ، فيلزم المفروض .

١٢

ثمّ أقولُ : الحوادث اليومية لا يكون عدمها مستلزماً لرفع أمر واقعيّ ، فيكون معدوماً أزلاً وأبداً ، وإنّما قلنا : إنّ عدمها غير مستلزم لرفع أمر واقعيّ ، إذ لو كان مستلزماً له للاستلزام ، فيكون الاستلزام لازماً للعدم ، فعلى تقدير عدم الاستلزام يلزم عدم العدم الذي هو الوجود .

١٥

وهذا مناقضٌ لما ثبت في المقدمة الممهّدة من أنّ عدم استلزام العدم ملزوم للعدم أزلاً وأبداً .

١٨

والجواب أنّ هناك الاستلزام منتفٍ ، والعدم متحقّق ، وهيهنا الاستلزام والعدم كلاهما منتفیان .

٢١

وإن أريد إثبات أزليّة الحوادث مطلقاً فتمهيد المقدمة أنّ كلّ ما لا يكون مستلزماً لرفع أمر واقعيّ بحسب الوجود أو العدم يكون أزليّاً بحسب الوجود أو العدم ، وإلاّ لكان

موجوداً أو معدوماً في وقتٍ، فيكون وجوده مستلزماً لأمرٍ واقعيٍّ هو العدم، أو عدمه مستلزماً لرفع أمرٍ واقعيٍّ هو الوجود، فيلزم خلاف المفروض .

٣ ثمَّ إنَّ الحوادث لا تكون مستلزماً لرفع أمرٍ واقعيٍّ بحسب الوجود أو العدم، فيكون أزليته بحسب الوجود أو العدم، وإنَّما قلنا : إنَّها تكون مستلزماً للرفع بحسب الوجود أو العدم، إذ لو كانت مستلزماً لاستلزامه بحسبهما، فيكون عدم الاستلزام مستلزماً لعدمهما بحسبهما . وإذا انتفى الشئ بحسب الوجود أو العدم لا يكون أزلياً بحسب الوجود أو العدم .

فذلك مناقضٌ للمقدمة الممهدة من أنَّ عدم الاستلزام ملزوم للأزلية، إذ هي ملزوم لعدم الأزلية .

٩ والجواب أنَّ هناك شيئاً بحسب الوجود أو العدم غير مستلزم للرفع، وهي هنا لاشيء بحسب الوجود أو العدم ولا استلزام ذاتي .

١٢ و إنَّي تفرَّدتُ بهذا التحقيق والتفصيل، بعون الله الملك الجليل .
من إفادات ثالث المعلمين، قدوة المجتهدين، السيّد السّند، الكامل المجد، العالم الربّاني، خاتم المحقّقين، مير محمد باقر الدّاماد الحسيني العلوي .

شرح ابیات سبعة خواجة طوسی در مراتب موجودات

از

ابوجعفر کافی قاینی

شرح ابیات سبعة خواجه طوسی

در مراتب موجودات

۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده ، والصلاة على رسوله وآله الطاهرين .

وبعد ، این چند کلمه ایست در شرح ابیات سبعة که حکیم کامل و استاد فاضل

۶ نصیرالدین محمد طوسی ، در شرح اقسام موجودات نظم فرموده ، امید که بنظر اصحاب حکمت برسد و بدرجه قبول واصل گردد ، والله الموفق .

البیت الاول

۹

موجود منقسم بدو قسم است نزد عقل

یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود

التفسیر : معنی «موجود» را همه کس معلوم است و اندر خاطرها مفهوم . او

۱۲ مرتسم بی مقدمه شیئی دیگر ، و آنرا حد نتوان کرد ، و بچیزی دیگر شناخت ، که از موجودات شناخته تر باشد ، مگر آنکه دَوْر پدید آید ، چنانکه گویند : که موجود آنست که فاعل و منفعل تواند بود ؛ و فاعل را بدان حد کرده اند که : موجودیست که اندر موجود دیگر تأثیر کند ، و منفعل را بدان که : از موجود دیگر پذیرای وجود شود . پس ۱۵ این هر دو را بموجود حد توان کرد . و چون موجود را بدان دو حد کنند دَوْر لازم آید . و از این روی همه مردم حقیقت را بشناسند بی مقدمه معرفة حقیقتی دیگر . و خواجه

ابوعلی سینا در کتاب شفا گوید :

« وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بالقياس لا غير »

و همچنین جزین ، موجود را بهر چه آید دَوْر لازم آید .

و معنی قسمت آن بود که مفهوم کلی را بامور مختلفه مقید سازند ، تا از هر قیدی فردی حاصل آید که قسم آن مفهوم کلی بود .

و عقل را با شتر اك ، چند معنی است ، چنانکه خواجه ابونصر ، که حکیم دوم است ، اندر رساله^۱ « عقل » بدان اشاره فرمود . و مراد اندر اینجا عقل نظری است^۲ که

نفس مردم از مبادی عالیّه منفعل گردد و بدان ، صور موجودات اندر لوحِ خاطرِ او صورت پذیرد . فلامحاله آن ، قوتی بود از قوای^۳ نفسِ مردم .

و چون این معانی تمهید یافت گوئیم :

که هر آنچه موجود است ، بحسب عقل و تجویزِ او اگر چنان است که هرگاه اعتبار او نمایند ، از جهت ذات و حقیقت ، وجود هستی او را لازم باشد و نیستی بر او

ناروا ، این چنین موجود را واجب الوجود لذاته خوانند ؛ و اگر چنان باشد که چون آنرا از جهت ذات اعتبار کنند ، هستی و نیستی بر او روا باشد ، و هیچکدام لازم نبُود آنرا

ممکن الوجود نامند . و ازین لازم آید که واجب الوجود را علة نبُود ، و ممکن الوجود اندر وجود و عدم بعلت حاجتمند باشد ، و نه بخود موجود بُود . و اگر نه ، واجب الوجود

باشد ، و نه معدوم . و اگر نه ، مستحیل الوجود باشد نه ممکن الوجود .

و هر چه واجب الوجود بُود متغیّر نشود ، و از عدم بوجود و از وجود بعدم نرود ،

۱ - و ممکن است مراد از عقل ، عقل عاشر باشد که باصطلاح حکماء ، او را عقل فعال

گویند یعنی موجود منقسم بدو قسم است در واقع و نفس الامر ؛ و ممکن است هردو ، مراد باشد . یعنی که موجود منقسم بدو قسم است زیرا که عقل هر عاقلی حاکم است باین حصر

(م ض = میر ضیاء الدین علوی - هاشم نسخه)

۲ - قوتی (کذا)

چه آنچه مقتضای^۱ ذات بود از ذات مفارقت ننماید . و اکثر آنچه ما را محسوس است متغیّر است نه ثابت ، فلاحاً له هیچیک ازینها واجب الوجود نباشد ؛ بلکه وجود ، ایشانرا ممکن بُود ، و هر ممکنی بعلة موجود شود ، و همه^۲ ممکنات همین حکم را دارد ، خواه آنکه متناهی باشد ، خواه آنکه نه متناهی باشد . و آنچه از همه^۳ ممکنات خارج افتد و علت وجود آنها شود ، جز واجب نباشد . پس وجود ممکن درست آمد وجود واجب نیز درست آمده بُود .

البیت الثانی

ممکن دو قسم گشت یقین جوهر و عرض

- ۹ جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقود
- التفسیر : یقین عامی بود که با واقع برابر باشد و ثابت و جازم بُود ، چنانکه بتشکیک اهل شغب وجدل زایل نگردد .
- ۱۲ پس گوئیم : که هرچه ممکن بود اگر نه بموضوع قایم بوده باشد آنرا « جوهر » خوانند ، و اگر هستی او بموضوع درست و راست شود آنرا « عرض » نامند . و موضوع محلی بُود که بحال محتاج نباشد ، چون جسم که بگرمی ، اندر هستی خود احتیاج ندارد ، و گرمی را بی او ، وجود روان بُود . و ازین لازم آید که اگر چیزی بمحلی اندر بود که آن محل اندر وجود بدان حال احتیاج داشته باشد ، آن نه عرض باشد ، بلکه بجوهر سزاوار و اندر خور باشد .

البیت الثالث

- ۱۸ جسم و دو اصل او : که هیولی و صورتند

پس نفس و عقل ، وین همه را یاد گیر زود

- ۲۱ التفسیر : اندر آن بیت اشاره بدان رفت که جوهر بر پنج نوع است برسبیل اجمال ، و اندرین بیت آنرا تفصیل داد :

و «جسم» جوهریست که درو سطبری ودرازی وپهنی فرض توان کرد، ووجود
 اورا برهان، بیان نشاید نمودن. چه برهان از اولیات فراهم آید که اوایل آن، محسوسات
 جسمانی است.

۳

«هیولی» جوهریست که جسم، بدان بقوه باشد.

و «صورت» جوهریست که جسم، بدو از سرحد قوه بفعل گراید.

این هردوان^۱ اصل جسمند که جسم از آنها فراهم آمده. وگروهی را گمان^۲
 آنست که اصل جسم، جوهریست که هیچگونه پذیرای قسمت نباشد نه از روی حس
 و نه از راه وهم؛ و حکیم بزرگ این رأی را بچند برهان باز پس زده، و ما بیکی از آنها
 اشارتی کنیم وگوئیم:

۹

که چون خطی را فرض کنند که از اجزاء فرد مرکب باشد، چون آنرا تنصیف
 نمایند، لازم آید که آن جزء میانین بدو نیم شود ویا آنکه خط را بدو نیمه توان کرد، و
 باقلیدس این معنی مبرهن شده، و کسی آنرا انکار نیارد کردن. و چون این رأی باطل
 شد و دانسته آمد که جسم، بذات خود نه متصل است نه منفصل و قابل است مر اتصال^۱
 را، و نشاید که اتصال قابل انفصال باشد، چه باید که قابل یا مقبول جمع آید، و اتصال
 و انفصال جمع نیارد شدن. پس بذات، گوهر جسم چیز دیگری بود که قابل باشد مر اتصال
 را و انفصال را که آنرا «هیولی» نامند، و جسم بدان بقوه باشد و بصورت بفعل آید،
 و جسم از هردوان مرکب ومؤلف.

۱۲

۱۵

اما «عقل»: جوهریست که بذات و کردار خویش از آمیزش ماده، منزّه است.
 و حکیم بزرگ را [برهان] بروجود او بسیار است، و یکی از آنجمله بدو مقدمه
 صورت گیرد:

۱۸

مقدمه^۲ اول: آنکه هرگاه علت، واحد باشد و اندرو تعدّد و تکثر نبود، لازم
 بود که معلول نیز منحصر باشد اندر یکی. اگر علت واحد بود و معلول، متعدد، علت را

۲۱

بهرکدام از آنها نسبتی بود خاص که بدیگری نبود . و مبدء این دو نسبت اگر بذات اندر بود ، لازم آید که ذات علت نه واحد باشد . و اگر ، نه بذات اندر بُود این سخن باز پس رود تا آنکه تسلسل لازم آید ، و مع ذلک وجود هیچکدام از آن دو معلول ،
۳ متعین نباشد .

مقدمه^۱ دوم : آنکه واجب الوجود واحد است بذات خود ، و نه مرکب است از جنس و فصل اندر عقل . و نه از اجزاء مقداری و نه از معانی و همانی^۱ . و دلیل برین آنست که هرچه مرکبست ، بهرنحو که تصور کرده آید که هرآینه ذات او اندر وجود و قوام ، باجزاء اندر باشد . پس بدان اجزاء ، واجب بود نه بذات خود .

و چون این مقرر شد گوئیم که :
۹ معلول نخستین خداوند جل جلاله را روا نبود که متعدد باشد . و ازین لازم آید که آن نه جسم باشد که از ماده و صورت مؤلف است ، و نه صورت که اندر تقوم بماده محتاج است ، و نه ماده که اندر وجود بصورت متعلق است ، و نه نفس که وجود او از پس جسم است ؛ و هرچه چونین بود آنرا «عقل» گویند . و اوّل مخلوقات ایزد جل جلاله ، او است ، چنانکه پیغمبر صلی الله علیه فرمود : «اوّل ما خلق الله العقل»^۲ .

۱۰ اما «نفس» : جوهریست که بخودی خود از ماده و آمیزش آن معرّی است ؛ و بفعل ، بدان محتاج ، از آنکه نشاید که ذات مردم عَرَض بود که عَرَض آنست که مقبول و محمول چیزی دیگر باشد ، و نفس مردم قابل و حامل مدرکات است که صورتی از او نرود و دیگری اندر آید ، و این منافی معنی عَرَض است . و چون نفس مردم معنی بسیط را می داند و صورتش اندرو مرتسم می گردد ، نشاید که حقیقت مردم مرکب بُود تا لازم آید آن معنی واحد مرکب باشد که از انقسام حال منقسم می شود . و ازین لازم

۱ - پس از این عبارت در نسخه آمده : « و نه از اجزاء مقداری » که قطعاً مکرر و

زائد است .

آید که ذات مردم مجرد باشد ، نه مادی ؛ و بفعل ، بدان حاجتمند است . چه احساس بحواس می کند و تحریک بعضلات و اعصاب .

البیت الرابع والخامس

۳

نُه گشت باز جنس عرض این دقیقه را

اندر خیال نظم بمن عقل مینمود

کمست و کیف و این ومتی و مضاف و وضع

۶

پس فعل و انفعال دگر ملک ای و دود

التفسیر : اقسام عرض بر نه گونه است :

اول « کم » : و کم ، آن بود که بذات خود پذیرای قسمت باشد ، چون خط و سطح

۹

و مقدار جسم جوهری که آنرا جسم تعلیمی خوانند : و زمان که مقدار گردش سپهر اعظم

است ، و عدد که از جمله وحدات ، مرکب است . و وجود همه این اقسام روشن است

مگر وجود جسم تعلیمی و زمان .

۱۲

اما وجود « جسم تعلیمی » : آنراست که چون پارچه موی را گیرد سازند ، پس

سه گوشه و چهار گوشه کنند ، فلاحاله حقیقت جسمیه و جوهریه آن که بصورت موی

متعلق است بماند و مقدار جسمی و کمیّت آن بنماید ، و زایل و غیر ثابت باشد .

۱۵

اما وجود « زمان » : آنراست که هرچه پاره آن برود و پاره دیگر بیاید ، و

از آن چیزی کم باشد و چیزی دیگر ، افزون ؛ و بماضی و مستقبل و حال منقسم گردد او را

از وجود چاره نبود .

۱۸

دوم « کیف » : و کیف عرضی بود که بذات خویش اقتضاء قسمت و نسبت

نماید ، چون سیاهی که قابض بصر است و سپیدی که مفرّق آنست ، و طبع تندرستان

که در مزاج تنومندان بودن . و همچنین ازین مقوله باشد گرمی که جمع کند مشاکلات را ،

۲۱

و تفریق کند مختلفات را ، و سردی که بضدّ این باشد ، و تری که مقتضی باشد سهولة

تشکل را ، و خشکی که بضدّ این باشد . و روانی که بدان ، اشیاء سیلان کنند و بستگی که

- بضدّ این بود ، و گرانی که بدان جسم بمركز عالم برسد ، و سبکی که خواهد که جسم بزیر آسمان ماه برساند . و میل که سبب اول حرکت بود . و همچنین روشنی و تاریکی و آوازه ها و مزه ها و بویها . و ازین مقوله بُود علوم تصویری و تصدیقی ، خواه آنکه یقینی بُود و خواه آنکه نبُود ، و قدرت و توانائی و الم و لذت ، و اراده و کراهت ، و بیماری و تندرستی ، و استقامه و انحناء ، و تعیر و تشکیل ، و جفتی و طاقی .
- ۳ سیم « آئین » بود : و آئین بودن جسم است اندر مکان و نسبت اوست بدان ، چون بودن مردم اندر خانه .
- ۶ چهارم « متی » : و متی بودن اشیاء است اندر زمان ، چون بودن نوح اندر طوفان . و متی همیشه سیلان کند ، و این دو گونه بُود : سیال که متحرک را اندر حرکت بود ، و غیر سیال که جسم ساکن را باشد ؛ و تقدم مکاتی و زمانی از اینجا خیزد .
- ۹ پنجم « مضاف » : مضاف عرضیست که اقتضاء کند نسبت را به چیزی دیگر بذات خود ، و آنرا تعقل نتوان کرد مگر آنکه آن دیگری را تعقل کنند ، چون پدری و پسری ، که پدری را بی پسری و پسری را بی پدری تعقل نتوان کرد :
- ۱۲ ششم « وضع » : و وضع هیئتی است که عارض می شود مر جسم را چون اجزاء او بایکدیگر قیاس کرده آید با غیر از آنچه بدان محیط شده باشد یا محاط . چنانکه مردم را افتد در برخاستن^۱ و نشستن ، و سپهر را اندر گردیدن و برآمدن و فرو شدن .
- ۱۵ هفتم « فعل » : و فعل تأثیر است اندر غیر خود بر اتصال قار ، چنانکه آتش راست اندر وقت گرم کردن آب .
- ۱۰ هشتم « انفعال » : و انفعال قبول تأثیر است از غیر خود بر اتصال غیر قار ، چنانکه آبراست در هنگام پذیرفتن گرمی آتش .
- ۲۱ نهم « میلک » : و میلک نسبتیست که مر اشیاء را بهیئتی که از نسبت آنها آنها ملاصقات حاصل آید ، چون نسبت مردم بجامه که اندر بر دارند^۲ .

البیت السادس

اجناس کائنات مقولات عشر دان

ده گشت ، کم ازین نه برین دیگری فزود

التفسیر : مقولات عشر اجناس همه مخلوقات است ، و موجودی از آن بیرون نیست استقراء تام را . و هر یک را مفهومی است جز آنکه دیگری راست . و قول عرض بر همه قولیست عرضی نه ذاتی ، چه اثبات عرضیت آنها به برهان شود ، و همه را توان شناخت بی آنکه مفهوم عرض شناخته آمده باشد . پس عرض بذات ایشان داخل نبود . و اقسام جوهر را بحقیقت نتوان شناخت تا معنی جوهر شناخته نبود .

و این مقولات هر کدام جنسی است از اجناس عالیه ، و زیر چیزی اندر نیستند مگر بعرض ، از اینکه جز وجود و وحدت و شیئی را یک معنی شامل نیست ، و ما حقایق را بشناسیم و اگر چه وجود و وحدت و شیئی و آنچه بدان ماند شناخته باشیم ؛ و این خاصیت ذات و ذاتی است ، چه نوع را بی جنس نتوان دانست .

البیت السابع

پس واجب الوجود کزین ده منزّهست

کو بود پیش از آنکه ازینها یکی نبود

بقیه حاشیه از صفحه پیش

۲ - شیخ ابوعلی در بعضی تصانیف خود تحقیق نموده که اگر مقوله ملک را این معنی باشد ، پس داخل خواهد بود در مقوله وضع . و حضرت خواجه نصیر محقق طوسی ، قدس سره القدوسی ، در منطق تجرید دومعنی ، ملک را گفته : یکی آنکه مشهور است و شارح نیز در این کتاب ذکر نموده ، و یکی دیگر تملک است یعنی مالک چیزی شدن . و اینکه بعضی از علماء این مقوله را مقوله « له ، و جده » نامیده اند نیز مؤید این معنی ثانیست . و بعضی توهم کرده اند که اگر مقوله ملک بمعنی تملک باشد ، داخل در مقوله کیف خواهد بود ؛ و این خطائیست که بطلان آن غیر مخفی است (م ض - هاشم نسخه)

التفسیر : دانسته آمد که همه مقولات داخلند در تحت ممکن ، پس نشاید که واجب الوجود ، جل جلاله ، بدان متصف گردد . و اوست ایزد پاک ، جل جلاله ، علّۀ همه ممکنات ، چه ممکن را واجب اندر وجود چاره نیست ؛ چنانکه ممکن را نیز از ترکیب گزیری نیست که هریک ذاتیست که بدان بقوتست ، و وجودی که بدان بفعل آمده . و واجب بذات خود موجود است نه بارتباط بچیزی دیگر ، و وجود او از ذاتش جدا نیست . و ازین لازم آید که واجب از آنکه یکی از مقولات برو محمول شود منزّه باشد .

گروهی از محدثان به برهان دانستند که عقل و نفس ، سیاهی و سپیدی ، و ماده و صورت ، بسیط اند . و بسیط آنست که اورا جزؤ نبود ، و چون اورا جزؤ نبود جنس نبود . پس برخی از پس ایشان اندر آمدند و جواب دادند که : عقل و نفس و صورت و ماده اندر خارج مرکب نیستند و بعقل مرکبند از جنس و فصل ، و ندانسته اند که هر چه را جنس و فصل است در خارج مرکبست ، چون عقل و نفس که جنس ایشان جوهر است ، و تمایز هریک متنوعست ؛ چه عقل همه عاقلان که جوهر بخارج عقل ما موجود است و جوهر معقول از آن جوهر خارج برداشته شده ، و فصل منوع عقل و نفس که بذهن اندر است از جزؤ عقل و نفس برداشته شده ، چه اگر مطابق عقل همان مطابق جوهریه بود ، لازم آید که عقل بانفس یکی گردد ؛ و بدیهه خلاف این گواهی دهد . پس مطابق عقل بعینه مطابق جوهریتست که جوهر در نفس که نه عقلست یافت می شود ، و عقل اندرو یافت نمی شود .

و چون گویند که عقل و آنچه بدان ماند ، در خارج مرکب نیست ، و مراد اینست که هر دو مبدأ کون ایشان است که مادّت و صورتست در حقیقت ، و ذات ایشان موجود نیست ، و ازین لازم نبود که اورا مبدأ قوام نبود . و فرق میانه مبدأ کون که آن ماده است مرثیء را ، و جنس را که مبدأ قوام است ، آنست که مبدأ کون هیولی مقدم است بر وجود صورت کاین ، و از صورتی بصورتی نقل کند ، و از کونی بکونی .

- اما جوهر که مبدأ قوام عقلست که جنس است بمثل نه چنان است که مقدم بر فصل عقل باشد که گاه از نفس بعقل گراید و گاهی از عقل بنفس رود .
- ۳ و همچنین است سخن اندر ماده و صورت ، چه جوهر که در هیولی است از نوع هیولی بیرون نیاید و پذیرا شود فصل عقل را تا نوع عقل شود .
- و همچنین در اقسام دیگر از مقولات که مقدار از نوع خط بیرون نیاید و سطح گردد ، و نه لَوْن از سواد بیرون آید و پذیرای فصل بیاض گردد .
- ۶ و بالجمله : هر چه بجز رب الارباب است از موجودات عینی ، او را از ترکیب چاره نیست ، و ایزد از مثابه همه معری و مقدس ، تعالی شأنه و جل جلاله .
- ۹ تمت بالخیر والسعادة علی ید مؤلفها کافی بن محتشم القابنی ، ختم الله له بالحسنی .

الارجوزة فى المنطق

لمحمد رضا الحسينى الاعرج

ربّ یسّر ولا تعسر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك اللهم أن هديتنا	للمنهج القويم و ابتدئنا	۲
بالنعم العظام و الإفضال ^۱	من دون الاستیجاب ^۲ والسؤال	
میّزنا عمّا عدانا جودا	بمنطق نبدي ^۳ به المقصودا ^۴	
عرفنا حقایق الايمان	موضحا مناهج الايقان	۶
قضیة الآيات معقولات	منتجة حصول مجهولات	
من المعارف الیقینیة ما	یفضی ^۵ الى سعادة لن تحسما ^۶	
تصور الآفاق والآنفس قد	أوجب تصدیقا بحیث ان طرد	۹
تواطؤ الشكوك فيه وسلب	طوارق الإلحاد فی الدین وجب	
فدلّت الآيات بالمطابقة	على الذی تضمّنته نافقة	

۱ - الافضال : الاحسان .

۲ - استیجاب از سادۀ وجب : استحقاق - دردعای حضرت اسام زین العابدین ع وارد

شده است : « ... یا مبتدءاً بالنعم قبل استحقاقها ... » رج : مفاتیح الجنان چاپ اسلامیة ص ۴۲ .

۳ - از ابداء : اظهار .

۴ و ۶ - اط .

۵ - أفضی به الیه : بلغ و انتهى الیه - یفضی الی ... : به سعادت ابدی برساند .

۶ - حسم (مثل ضرب ، فعلا و مصدرا) : قطع .

فكانت الحجة بالتزام بالغة له على الأنام
 وخصنا بما عليه حصنا من دينه لطفًا وبرًا عرضنا^١
 من عرض يعمّ جلّ الناس من دنس الجحود والقياس
 نعمائهم موضوعة لدينا إفضاله محمولة إلينا
 صغرى أياديه^٢ لدينا كبرى بفضل النعمى علينا تترى^٣
 فكلّ جنس صادر عن ورده وكلّ نوع ناطق بحمده
 أحمد على جميع برّه^٤ وظهر العجز اذن عن شكره
 إذ^٥ يحصر^٦ اللسان عن أدائه ويقصر البيان عن ايقاعه
 ثمّ الصلوة والسلام النامى على الرسول المصطفى التهامى^٧
 وآله المقومين الدين^٨ ثمّ على عترته الها دين^٩
 وبعد فالعبد الفقير المرتجى محمد الرضا الحسينى الأعرج^{١٠}

١ - دراصل : وبرا اعرضنا.

٢ - أيادى جمع أيدي ، و أيدي جمع يد ، يعنى نعمت .

٣ - تترى اصلها وتترى : مجيء الواحد بعد الآخر ، نحو و أرسلنا رسلنا تترى (سورة مؤمن ، ٢٣ ، آيه ٤٦) .

٤ - تقديم صفت بر موصوف : على بره الجميل .

٥ - دراصل : ان .

٦ - حصر (از باب علم) : عيى فى النطق .

٧ - تهامه ، سكة ، بلاد جنوبى الحجاز ، والنسبة اليها «تهامى» و «تهام» .

٨ ، ٩ - اط .

١٠ - ممكن است بتناسب قافيه ، أعرجى باشد . وممكن است أعرج باشد ، و ياء در اثر

اشباع كسره مضاف اليه خوانده شود . بن مالک گوید :

و ان يكونا مفردين فأضف حتما والا أتبع الذى ردف

	يقول خذ ارجوزة ^۱ فى المنطق	أنيقة ^۲ لدفع عى ^۳ المنطق
	رفيقة بحفظ هذا العلم	لأنه يسهل حفظ النظم
۳	وضعتها للولد المكين	أعنى محمدًا جمال الدين
	وفقه الله لما يرضاه	بلطفه لدينه ارتضاه
	مقتصرًا على اصول الفن	مجتنبًا طويل هذا المتن
۶	وأسأل الله الكريم العصمة	من زلة يكون فيها الوصمة ^۴
	وأرتجى من فضله أن ينقعا ^۵	بها الحفى الولد الممتعا ^۶
	والمبتدين المعتفين ^۷ العرفا ^۸	والمنتھين الطالبين الزلفا ^۹
۹	فإنه لما يشاء هادى	برّ كثير اللطف بالعباد
	اسمع بُنى هذه النصيحة	مليحة مزيجة مبيحة
	لأعلم بانّ أشرف العلوم ما	أفضى الى سعادة لن تحسما ^{۱۰}
۱۲	وكان منجيا من الشقاء	مبشّرا بأحسن اللقاء
	وهو الذى يفضى ^{۱۱} الى العرفان	بالله بارى عالم الإمكان

۱ - الارجوزة قصيدة من بحر الرجز - الرجز بحر من أبحر الشعر ، وزنه مستفعلن ست

سرات .

۲ - زيبا وشگفت آور .

۳ - عیبی یعیا عیا ، فى النطق : حصر .

۴ - ننگ و عیب .

۵ ، ۶ ، ۱۰ - اط .

۷ - اعتفاء : طلب کردن - اخذ کردن .

۸ - عرف (مثل قفل) جمع عروف : صبور ، ونیز عرف بمعنی خوبى ؛ بنا بر اول عرف

صفت معتفين است ، و بنا بر دوم مفعول آن .

۹ - قربت ، درجه ، منزلت .

۱۱ - يفضى اليه : بلغ وانتهى اليه .

و ذاك بالدليل لا التقلید فإنّ ذا الحقیق^١ بالتبعید
علم الکلام بالدلیل قد شخّن^٢ لكلّ ماتمواه^٣ منه قد ضمن
واسته^٤ المنطق إذ به عرف سقم وصحة الدلیل المؤتلف
عليک بالجدّ تمام الجدّ وجهد مطلوبک^٥ کلّ الجهد
لا تضجرن من طلب المطلوب وأكثر السعی علی المرغوب
فإنّ فی الأمثال : « من جدّ وجد »^٦ و طالب الحاجات إن فدّ وفدّ^٧
وقارع الباب إذا لجّ ولجّ وکلّ عسر بعده یرجّ^٨ الفرج^٩

١ - سزاوار .

٢ - شخنه کمنعه ، فعلا ومصدرا : ملأه - در اینجا باید بصورت مجهول خوانده شود .

٣ - هوی یهوی از باب علم ، مصدرش هوی به معنی دوست داشتن وعشق وعلاقة داشتن ، وخواستن .

٤ - اس : مثله ، بمعنی أساس .

٥ - در اصل « و اجهد لمطلوبک » ضبط شده که مسلماً غلط است ، و صحیح آن یا « و اجهد لمطلوبک » است ، و یا « و جهد لمطلوبک » .

٦ - این جمله بصورت کامل چنین مشهور است : « من طلب شیئاً وجد وجد ، ومن قرع باباً ولجّ ولجّ » .

٧ - در حاشیه اصل : « فد مضاعف من باب ضرب ومصدره الفدید بفتح الفاء و دالین مهملتین بینهما یا زائدة . قال الجوهری : الفدید ، الصوت ، وقد فد الرجل یفد فدیدا ، و رجل فداد . شدید الصوت . و فی القاموس : الفدید ، الصوت او شدته . فالمراد ان طالب الحاجة اذا سکت ولم يذكر حاجته ، او ذکرها ولم یطالبها علی نحو المبالغة والشدة والاهتمام بحصولها لم یفز بها . وان فرض الفوز عند عدم الاهتمام فهو قليل . واما اذا طلبها واهتم بطلبها فهو ممن وفد بها وفاز بحصولها و ورد علیها . و بالفارسیة :

تا نگرید طفلک حلوا فروش دیگ بخشایش نمی آید بجوش . فافهم بالبصيرة .

٨ - ظاهراً کاتب اصل اشتباه نوشته وصحیح آن « . . . یرجا الفرج » بوده است . و ممکن

بقیه حاشیه در صفحه بعد

- ثُمَّ اجْعَلْ الْمَهْمَّ مَا يَغْنِيكَ^۱ وَفَقِّكَ اللَّهُ لِمَا يَخْطِيكَ^۲
فَإِنَّهُ الْمَجِيبُ لِلدَّعَاءِ وَمَجْزِلُ التَّوَالِ وَالْعَطَاءِ^۳
حَالٌ^۴ لَنَا الشَّرْعُ فِي الْمَقْصُودِ وَبَذَلُ مَالِنَا مِنَ الْمَجْهُودِ^۵
وَمَطْمَعِي^۶ مِنْ لُطْفِ ذِي الصَّلَاحِ أَنْ يَسْطُرَ^۷ الزَّيْلَاتِ بِالْإِصْلَاحِ^۸
وَأَنْ تَحَلَّتْ بِحُلَى^۹ الْقَبُولِ فَذَا لَنَا نَهَايَةُ الْمَأْمُولِ
- ۶ مقدمه در تقسیم علم به تصوّر و تصدیق ، بدیهی و اکتسابی
رتبّت^۱ هذه على مقدمة ثمّ مقالات و بعد خاتمة
مبادئ المنطق بالمقدمة لائقمة لأنها مقومة

بقیه حاشیه از صفحه قبل

است بنا براراده شرط از جمله - مجزوم باشد ، در هر صورت مسلماً مجهول است ؛ از رجاء :
امید داشتن .

۹ - فان مع العسر يسرا : ان مع العسر يسرا ، سورة انشراح (۹۴) ، آیه ۵ و ۶ .

۱ - اط .

۲ - اط . - أخطى الرجل ؛ حمّله على الخطو .

۳ - أجزل العطاء و في العطاء و من العطاء ، لفلان و عليه : أوسعده و أكثره .

۴ - در اصل بالام ، ولی ظاهراً صحیح آن « حان » باید باشد ؛ حان العشی ، قرب

وقتیه ، و یا « جل » زیرا حلول در لغت بمعنی « رسیدن وقت اداء » آمده است .

۵ - خواست و آرزوی من .

۶ - بنویسد .

۷ - و مطمعی من لطف ... بالاصلاح : نظیر آنکه گاهی در آخر کتاب می نوشتند :

« امید است بدیده کرم بنگرند و خطاها را اصلاح کنند » .

۸ - جمع حلیه : زینت

۹ - در اول شمسیه کاتبی آمده است : « و رتبته على مقدمة و مقالات و خاتمة » رج :

شرح شمسیه میر سید شریف جرجانی چاپ ۱۳۰۰ ص ۴ بر این قسمت .

العلم تصديق إذا إذعاناً^١ لنسبة بدا ، وإلا كانا^٢
تصوراً^٣ وكل واحد يرد قسمين عقليين حسب لم يزد
قسم ضروري وقسم مكتسب فالأول الحاصل من دون طلب
والثان من ترتيب معلومات يفضى الى عرفان^٤ مجهولات
وقد يرى فيه الخطا لما نرى تناقض الآراء بينهم عرى^٥
بل قد يرى^٦ تناقض الأفكار من واحد منهم لدى التكرار
فوضعوا المنطق هاديا إلى طريق الاكتساب كي لا تعدلا^٧

تعريف منطق

فالمنطق العلم بقانون يقي عن الخطا في الفكر لا في المنطق^٨

موضوع منطق

موضوعه معرف و حجة في الفن^٩ دان^{١٠} واضحا المحجة^{١٠}

١ - اذعان : اقرار ، اعتراف ، حكم .

٢ ، ٧ - اط .

٣ - « العلم تصديق... والا كان تصورا » در متن تفتازانی در این مورد چنین آمده است : « العلم ان كان اذعاناً للنسبة فتصديق والا فتصور » .

٤ - حصول خ د .

٥ - عریه : غشیه و ألم به - در این کتاب بمعنی حاصل شدن ، و ظاهر شدن ، استعمال شده است .

٦ - متکلم مع الغير معلوم ، یا مفرد غایب مذکر مجهول .

٧ - در اصل : کی تعدلا ، ممکن است به تشدید دال باشد یعنی : تا اینکه فکر و طریق اکتساب مستقیم و درست شود .

٨ - سخن و کلام .

٩ - اسم اشاره مثنی : این دو .

١٠ - جادة الطريق ، ای وسطه .

مقالهٔ اوّل در مفردات معرّف

أمّا المقالات فاولیها بدت فی مفردات ما معرّفا ثبت

۳

فصل اوّل در الفاظ

فصولها أربعة أولها فيها من الألفاظ مفردا اتی^۱

انواع دلالت

- ۶ دلالة اللفظ على تمام ما له من المعنى طباق فاحكما^۲
- تضمن إذا لجزئه كفل ثمّ التزام إن على الخارج دلّ
- وفيه يلزم اللزوم الذهني بعقل أو عرف فلا تستثن
- تحقق الطباق ما تحقّقا^۳ تضمن كذا التزام مطلقا
- ۹ من غير عكس ثمّ لا استلزاما بين الأخيرين ولا كلاما^۴

مفرد و مرکّب - اسم و کلمه و ادات

- ۱۲ واللفظ إن يدلّ جزؤه على جزء لمعناه بقصد فانجلی
- مرکبا فنه تمّ إنشا أو خبر و ناقص قد ينشا
- مقيّداً و غيره و إلاّ مفرد يكون مستقلا
- ۱۵ إذا بدا مستغنيا عن ذكر ما سواه ثمّ إن يدلّ لازما
- على الزمان هيئة فالكلمة أو لم يدلّ فله الاسم سمة
- و غير مستقلّ الذی افتقر إلى سواه باداة اشهر
- و معنى الاسم إن يكن متّحدا و كان شخصيا تسمى أبدا :
- ۱۸ بعلم^۵ أو كان کلیّا فإن تفاوتت أفرادها بما یعن^۶

۱ - در اصل : اذا .

۲ - ات .

۳ ، ۴ ، ۵ - اط .

۶ - بفتح عين و لام .

۷ - عن یعن عنا و عنونا و عننا : ظهر أمامه و اعترض . در جلو ظاهر شدن ، جلوی

کسی درآمدن ، عارض شدن ، ظاهر شدن .

من أولوية أو أولية أعنى بها تقدم العلية
فذلك اسمه مشكك كما اذا تساوت متواطئا سيما^١

مشارك و منقول - حقيقة و مجاز

وإن بدا المعنى كثيرا ووضع لكل واحد موضع متبوع
كان اسمه مشتركا أو نقلا^٢ بغيره فإن يكن مستعملا
في الثان غالبا فنقول نسب لناقل له و إلا فانتمخب
حقيقة لأول المعانى كذلك المجاز للسوانى

مترادف و متباين

وكل لفظين إذا تألفا فترادفان أو تخالفا
فمتباينان نحو الرجل^٣ والمرء ثم امل و إبل^٤

فصل دوم از مقاله دوم در معانى مفردة

والثانى عن فصولها المحددة يكون فى ذكر المعانى المفردة

كلى و جزئى

إن لازم المفهوم منه امتناع^٥ من صدقه على كثير قطعا
فذاك جزئى وإلا لمعا^٦ كليا اسمه فإمّا امتناع^٧
أفراده أو أمكنت وقد فقد جميعها أو واحد منها وجد
إن ممكنا كان سواه أو بدا^٨ ممتنعا وإن كثيرا وجدا^٩
فنه ما لا يتناهى أبدا ومتناهى أى لحد^{١٠} عمدا^{١١}

١ - ات .

٢ - ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٩ ، ١٠ - اط .

٣ - بكسر را و سكون جيم بمعنى پا .

٤ - بسكون با لغتى است در ابل بكسر با : شتر .

٨ - بدا : ظهر .

نسب اربع

- و بین کلیّین ^۱ إن تفارقا رأسا تباین وإن تصادقا
 من جانبین فتساو ^۲ إن بدا کلیّا أو من جانب تفرّدا ^۳
 فمطلق الخصوص والعموم ^۴ فالصادق الأعمّ بال لزوم
 وإن تصادقا على غیر النمط ^۵ أعنی على البعض تصادقا فقط
 بینهما العموم و الخصوص من وجه فهذی النسب الّتی تعنّ ^۶
 بین نقیضی أولین کلّ ما رأیت بین عین کلّ منهما
 لكن تباین النّقیض ^۷ جزئی خلاف عینّه بغیر درء ^۸
 و فی نقیضی ثالث ینعکس ما کنت من عینهما تقبّس ^۹
 بین نقیضی رابع جزئیّا تباین كأول سویّا

جزئی اضافی

- قد یطلق الجزئی على کلّ أخصّ فاسم الإضافیّ إذن له خلاص ^{۱۲}
 لكنّ ذا الجزئی ممّا قد قدم أعمّ ذاک بالحقیقی ارتسم

فصل سوم از مقاله سوم

- و ثالث الفصول فیہ اجتماعا مباحث الکلیّ والجزئی معا ^{۱۵}

۱ - اط .

۲ - عبارت رایج « عموم و خصوص مطلق » است ، تقدیم و تأخیر در اینجا بواسطه

ضرورت قافیه است .

۳ - نمط : روش ، طریقه یعنی و اگر بدان طریقه مذکور صدق نکردند ...

۴ - تعنّ : تظهر .

۵ - در اصل : انقیض .

۶ - خلاف ، مخالفت - در اصل بجای این کلمه ، کلمه ای لایقره ، شبیه : دریری .

كليات خمس

- كلياتنا خمس فمنه ما عرى^١ تمام ماهية أفراد ترى
 ٣ في ذهن أو في خارج فذا بدر^٢ نوعا ومنه جزؤها فإن ظهر^٣
 مشتركا تمام الاشتراك في ماهية ونوع آخر اعتنى^٤
 فذلك الجنس وإلا فصل ومنه عنها خارج فتلو :
 ٦ ذا عرضا فخاصة إذا سجن عن غير أفراد حقيقة وإن
 سوخته^٥ فعرض عام جلا والدّاخِل الذّاتى منها يحتلى ؟

كلى طبيعى و منطقي وعقلى

- ٩ مفهوم ذا كلى قد يفسّر بالمنطقى معروضه يحرّر
 باسم الطبيعى وكلاهما معا ستمى بالعقلى والحكم اتباعا^٦
 فى كل واحد من الأقسام فسمّها بهذه الأسامى
 ١٢ هل الطبيعى له وجود فى ضمن الأفراد أو الموجود
 منه هو الأفراد نفسها ولا وجود خارجا له الخلف علا

جنس قريب و بعيد

- ١٥ نبء أو لا^٧ بذكر الجنس من بين كلياتنا ذى الخمس
 هو المقول فى الكثيرين إذا ما اختلفوا حقيقة واتخذوا^٨

١ - عرى : پوشاند ، فراگرفت ، در نزد آن قرارگرفت .

٢ - سبقت مى گیرد و حاصل مى شود .

٣ - در اصل : زهر ، شاید زهر بوده .

٤ - اعتنا : طلب کردن .

٥ - كما فى الاصل ، شاید صحيح آن « سوخته » بوده .

٦ - ات .

٧ - در اصل : اول

٨ - اط .

- جواب سائل بما هو ثمّ إن كان الجواب عن حقيقة تعن^۱
 مع المشاركات فی جنس شمل هو الجواب عن تمام ما دخل
 فهو قریب غیره ما بعدا^۲ درجة أو درجات صعدا^۳

نوع حقیقی و اضافی

- والثان نوع وهو ما قد اتفق حقایق الأفراد منه و برق^۴
 جواب سائل بما هو جمعا أو افراد الأفراد أيّا وقعا
 قد يطلق النوع على جنس غدا فرداً لجنس فوقه مطرداً
 يختص ذا باسم الإضافی كما يختصّ ذاك بالحقیقی فالزما^۵
 بينهما الخصوص والعموم من جهة كما هو المفهوم

ترتیب کلیات

- وترقی الأجناس ترتیباً إلى ما جنس الأجناس له اسماً انجلی
 وتنزل الأنواع من عال إلى ما قد یسمی نوع الأنواع ولا
 والمتوسّطات سَمیّ العلما بالمتوسّطات فافقوا العلما^۶

فصل قریب و بعيد

- والثالث الفصل و ذا یجاب به عن أيّ شیء ذا بذاته^۷ انتبه
 و ذا إذا عرفته بجنسه ثمّ طلبت فارقا عن جنسه

۱ - رج : ص ۳۲۹ ، ح ۶ .

۲ ، ۳ - اط .

۴ - برق : ظهر .

۵ - ات ؛ در اصل : تلزما .

۶ - دانشمندان .

۷ - در تعریف فصل گفته اند : « فصل آنست که در جواب ای شیء هو فی ذاته ،

یا ای شیء هو فی جوهره » واقع شود .

فيه فإن ميّزه عن شركا في جنسه القريب فالقرب حكى
أو في البعيد فادعه بعيدا عن ذينك الوصفين لا تحيدا^١

فصل مقوّم ومقسّم

للفصل نسبة إلى النوع كما له لجنس ذلك النوع انتما^٢
فباعتبار ما مضى مقوّم وباعتبار ما تلا مقسّم
مقوّم العالى بدا للسافل مقوّما من دون عكس شامل
وفي المقسّم اعكس الأمر ولا ينعكس العكس كذاك شاملا

خاصّه (= عرض خاص) - خاصّه شامل وغير شامل

والرابع الخاصة وهو ما نهض جواب سائل بأى شىء في العرض
وذلك شامل بغير حازل^٣ جميع الأفراد ، وغير شامل
له إلى النوع انتساب وإلى جنس كضاحك وماشٍ مثلا

عرض عام واقسام آن - اقسام ديكر عرض خاص

والخامس الذى يسمّى عرضا علما جواب اى شىء عرضا
وكلّ واحد فإمّا لازم ماهيّة الملزوم أو ملازم
وجوده في خارج أو ذهن فذاك لازم ولا تستثن
وغيره يفارق بدوم أو الزوال حوله يحوم
والعرض اللازم أيضاً ينقسم لغير بيّن وبيّن لازم

١ - ات ؛ حا د يحيد حيدا وحيدانا ، عن الطريق ؛ مال عنه وعدل .

٢ - انتماء ؛ انتساب . تخفيف بجهت ضرورت است .

٣ - حازل ؛ مانع .

٤ - دراصل ؛ مضاحم .

٥ - حام يحوم حوما وحوماناً على الشىء ؛ دار به .

تصوّر اللازم حين ما عرى^۱ تصوّر الملزوم أو ما ظهر^۲
حين تصوّر كليهما معا لنا اليقين باللزوم مسرعا

۳ فصل چهارم ، معرف واقسام آن

- ورابع الفصول فيه ينكشف^۳ «معرف» بـ «قول شارح» عرف
معرف ما لزم التصوّراً^۴ له تصوّر الذي قد نكرا^۵
أمّا بكنه أو بوجه يفترق^۶ عن كلّ ما سواه وهو يستحق
تساويا لذلك في الصدق كما يكون أجلى منه حتّى أقدم^۷
فلا تعرّف بالأخصّ أو أعمّ ولا بأخفى أو مساوٍ فاحتكم^۸
وذلك قسم منه حدّ تمّ^۹ ومنه ناقص كذاك رسم
فإن يكن فصلا قريبا فهو حدّ أو خاصّه فذاك رسما يعتقد
تمّ إذا ما^{۱۰} مع جنس قريبا^{۱۱} كانا ولا ناقصا تلقبا^{۱۲}
بالعرض العام فلم يعرفوا من غير ما رأيت لم يؤلفوا^{۱۳}
اجيز في الناقص كونه أعمّ كما أجازوا نحو صبغ البقم^{۱۴}

۱ - رج : ص ۳۲۸ ح ۵ .

۲ ، ۴ ، ۵ ، ۶ ، ۸ - اط .

۳ - منكشف خ ل .

۷ - دراصل ثم اذا مع ... ، وتصحيح قیاسی است - یکی از اقسام ما ، مای زائده بعد از اذا است .

۹ - ناقصا تلقبا : یعنی ملقب می شوند (حد و رسم) به ناقص .

۱۰ - البسم خ ل . - البقم : شجر ... یحتوی خشبه علی ماده ملونه تستعمل فی الصباغة ،

بقم : درخت تاتوره . بقم : معرب بکم که چوبی است سرخ ، و رنگرزان بدان پارچه رنگ کنند ، فرهنگ نفیسی .

مقاله دوم در مباحث مربوط به قضایا

مقاله ثانیه فيها اجتماع مباحث الحجّة كلّها جمع
 فيها فصول قبلها مقدّمة تبیین القضية المنقسمه
 قسمه^۱ أولیة^۲ و یندرج فيها بیان کیفها و ینباج^۱
 مقدّمه در بیان قضیه

فی عرفنا القضية القول الذی یحتمل الصدق وضده وذی
 إن طرفا هذان قد یخالا^۲ لمفردين فاسمها تجلّی
 حمليّة فإن یکن شیء نفی عن شیء أو ثبوته له قفی
 سالبة اولیها سموا کما موجبة اخریها فاقفها
 والمسند المحمول ثمّ المسند إلیه موضوع لحکم^۳ یعهد
 وما علی النسبة دلّ رابط وذاك فیها ثابت وساقط
 و غیرها شرطیّة فما قدر فیها مقدّم وقال ما اختتم

فصل اول از مقاله دوم در قضیه حملیّه

و أول الفصول فيه یحتفل^۴ بیان حملیّاتها و یشتمل

مبحث اول در اسامی قضیه حملیّه بحسب سور

علی مباحث فأول ضمن أسماء أقسام لها کما زکن^۵
 إن کان فی حمليّة حکم علی مشخص شخصیّة لها اقبلا^۶

۱ - انباج : نورانی و آشکار شدن .

۲ - در اصل بدون قد .

۳ - بحکم خ ل .

۴ - احتفل بالامر : أحسن القيام به .

۵ - زکن (مانند منع ، فعلا و مصدرا) : دریافت ، فهمید ، دانست .

۶ - ات .

- وإن على الكلّيّ حكم قد لزم فإن على نفس حقيقة حكم
فبالطبيعيّة ذی تسمی وإن على أفرادہ فإمّا
کمية الأفراد بعضا کلا تبيّنت أو لم تبيّن أصلا
اولیها محصورة جزئیة أو انتہا کلیة مرئیة
وما به البیان سور مانع اخريهما مهملة تجامع
محصورة جزئیة على الأصحّ فيتصادقان فی أمر وضح
مبحث دوم در اقسام قضیة حملیة بحسب وجود موضوع
والمبحث الثانی مضمّن لما لها من الأجزاء بوصف علما
لابدّ فی الموجب من موضوع محقّق فی خارج مسموع
أوجا مقدّرا أو الذّهن استقرّ للاول اسم الخارجیة ابتدر
واسم الحقیقیة للثانی کما لثالث ذهنيّة قد تعتمی^۱
مبحث سوم در قضیة معدولة ومحصّله
والمبحث الثالث فی العدول مع قسيمه من التحصيل
إن كان حرف السّلب جزءا لطرف من طرفیها أو كلاهما کنف^۲
فسمّیها معدولة ثمّ أضف إلى اسم ما لحرف سلب قد الف
أو لم یکن جزءا فبالمحصّلة موجبة كانت وان مزیلة
أو شئت قل بسیطة للثانیة فكان ذاك الاسم حظّ النّائیة
مبحث چهارم در موجّهات ومقابل آنہا
والمبحث الرابع فیہ یذكر موجّهاتہا ومنها یظهر
بسائط معمولة ثمانية مرکّبات سبعة علانية

۱ - اط .

۲ - مجهول از اعتناء : اختیار کردن و قصد کردن .

۳ - کنفه ضمه و حاطه ، ضمه اليه .

لابدّ في نسبة محمول إلى موضوع ايجابا وسلبا مسجلا^١
 من ذكر كفيّتها كذا الجهة فإن بدا فيها فذى موجهة
 وإن تجرّدت تكون مطلقة لأنّها قضية معلقة
 ثمّ مع التّوجيه إن فيها زها^٢ ضرورة النّسبة أو دوامها
 مادام ذات ما عليه قد حكم موجودة أو وصفه به وسم
 فهذه أربعة ملازمة لاسم الضرورية ثمّ التّلازمة
 ثالثا مشروطة والرابعة عرفيّة وكلّها مجامعة
 لصفة بالاولين^٣ مطلقة بالآخرين عامّة ملتصقة
 وإن بوقت خصّه الضرورة أعنى معيّنا ففى ذى الصّورة
 وقتيّة مطلقة سمّوا كما سّموا بمنشرة إن ابهما^٤
 ووصف الاسم بلفظ مطلقة لأنّها من لا دوام مدحقة^٥
 وإن بفعليّة نسبة حكم مطلقة عامة اسمها رقم
 وإن خلافا للضرورة افتقد ممكنة عامة اسمها ورد
 فهذه بسائط ثمانية من جملة الموجهات الغائية
 إن قيّدت باللا دوام الذّاتى أربعة منها اى اللّوائى
 فى وسط فخصّص ما قد عمّا^٦ ثمّ احذف الإطلاق ايضا حتا
 إن قيّدت سابعة به فذى باسم الوجوديّة خصّص واحتذى^٧

١ - مسجلا : مطلقا .

٢ - زها : از زهو بمعنى روشن شدن و ظاهر شدن .

٣ - در اصل : للاولين .

٤ ، ٦ - اط .

٥ - أدحقة : أبعد و طرده ؛ دور از (قيد) لا دوام ، بدون قيد لا دوام .

٧ - احتذاء : اقتداء و پیروی کردن .

بوصف لا دائمة وإن بلا ضرورة ذاتية فأبدلاً
بالتلاضرورية ذى التلادامة ومثل نعت اجعلها خاتمة
إن قيّدت ثامنة منها بلا ضرورة للجانبين بدلاً
وصف العموم بالخصوص ثم ذى مركّبات سبعة لها احتذى

فصل دوم از مقاله دوم در قضایای شرطیه

والثان من فصول ذی المقالة فيما على الشرط له دلالة
إن جملة شرطية فيها جلا ثبوت أو نفي لنسبة على
تقدير اخرى فهى المتصلة أو لتنافٍ فيهما منفصلة
إن اتصال بعلاقة بدا فباللزومية سُمها ٣ أبداً
بالاتفاقية سُمها كذا إذا بدونها اتصال نفذاً
وإن تنافى الانفصال كانا في الصدق والكذب معاً فباناه
اسم الحقيقية للقضية مخصّصاً تسمية مرضية
مانعة الجمع اذا صدقا بدر مانعة الخلو إن كذبا ظهر
ثمّ التّنافى إن غدا ٦ مستندا لذاتى الجزئين فيها فبدا
اسم العنادية لازماً وسم ٧ بالاتفاقية إن غير لازم
والحكم فى الشرطى إن يكن على جميع أوضاع مقدّم جلا

١ - ات .

٢ ، ٤ ، و ه - اط .

٣ - سما يسموا سموا = سمى يسمى تسمية : نام گذاردن ، نامیدن . - و سم يسم

وسما وسمه : نشان گذاردن .

٦ - غدا : صار ، كان .

٧ - رج : ح ٣ ، همین صفحه - اینجا ممکن است به سکون میم یا تشدید سیم ، هردو ،

خوانده شود .

فهذه كلیّة وإن علی بعض فذی جزئیّة وإن تلا
معینّا شخصیّة ومهملة إذا تربها لبيان مغفلة

فصل سوم از مقاله دوم در احکام قضایا

مبحث اول در تناقض

وثالث الفصول قد تضمّنّا بیان أحكام القضایا معلنا
وذا لأربع مباحث حوی فأول علی التناقض انطوى
وهو اختلاف فی القضیّتين سلبا واجبا بغير مین^١
لذاته يلزم صدق واحدة من كذب اخرى وبعكس باثدة

شرایط تناقض

إن كانتا مخصوصتين فالنزم تماثلا بينهما فيما علم
من نسبة حکمیّة أو قلت فی وحدة موضوع و محمول تقي
فوحدة الكلّ و جزء مع ما من وحدة الشرط بدت کلّتاها
فی وحدة الموضوع ثمّ إن بدا من وحدة الفعل وقوة غذا
مع وحدة الزمان والمكان فی وحدة محمول كذلك یخفى^٢
والمتقدّمون عنددوها فی الشرط کلّها وأفردوها
أو كانتا محصورتين حتما مع ما مضى اختلاف كمّ علما
او كان کلّ منهما موجّهة فالنزم اختلافا ایضا فی الجهة
مع اتّحاد و اختلاف قد ذکر قبلا وتاليا فکلا اعتبر
وتستوى فی ذلک المحصورة مع جملة مخصوصة مذکورة

١ - مین : کذب ، دروغ .

٢ - : در وحدات تناقض دوییت زیر مشهور است :

در تناقض هشت وحدت شرط دان	وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه ، جزء و کل	قوة و فعل است در آخر زمان

نقيض ما الى الضروره انتحت ^١	ممكنة	بعامة	توسمت
نقيض ما انتحت ^١ الى الدوام	مطلقة	موصوفة	بالعام
مشروطة لعامة وميضها ^٢	حينية	ممكنة	نقيضها
حينية مطلقة قد ترفع	عرفية	بعامة	تجتمع
وللمركبات رفع واحد	من طرفيها	دون أمر	زائد
من غير تعيين لذاك الجزء يل	على سبيل المنع للخلو ^٣ حل ^٣	أن تجعل	أفراد لموضوع علم
لكن ^٣ في جزئيتها قد التزم	بين نقيض طرفيها	واقصد ^٤	
كلية في أول تردد	من تلك الأفراد	بلا معاند	
بذلك الترديد كل واحد	نقيضها جزئية	قد وجدت	
شرطية كلية قد عهدت	وهي له في غيره	مؤالفة	
لأصلها في كيفه مخالفة			

مبحث دوم در عكس مستوى

والمبحث الثاني كذا ينطوي	على بيان حكم عكس مستوى
ترتيب جزئي القضايا مطلقا	بعكس ترتيب لأصل سبقا ^٥
إن مع بقاء الصدق والكيف ظهر	فذاك عكس مستوى كما اشتهر
فالموجبات مطلقا تنعكس	جزئية عن غيرها تحترس ^٦
لصحة العموم في جزء بدا	مؤخرا لأنه لن يعهدا ^٧

١ - انتحاء : اعتماد و اتكاء - در اصل : انتخت .

٢ - وميض : لمعان و ظهور .

٣ - در اصل : جل .

٤ - در اصل : واقصدى .

٥ ، ٧ - اط .

٦ - احتراس : خودداری کردن .

أن يحمل الخاص على جميع ما	بدا من أفراد لعام قدما ^١
سالبة جزئية لا تنقلب	أصلا لعكس ما ذكرت فاجتنب
سالبة كلية لا تنعكس	الا كنفسها وغيره حبس
إذ لا يجوز سلب شيء أبداً	عن نفسه في كل موضع بدا
وأجر ذا الأحكام في المتصلة	ايضاً ولا تنعكس المنفصلة
اذ ليس عكسها مفيدا دائما	أو ليس بالطبع امتيازها رمي(?)
في الطرفين بل بدا بالوضع	لذلك اقتضت عموم المنع
أمّا الضرورية ثمّ الدائمة	والعامتان أربع ملائمة
فعكسها الحينية التي بدت	مطلقة ثمّ اذا تقيّدت
باللادوام هذه تبينّت	عكسا لخاصتين من دون عنت ^٢
ثمّ الوجودية بالتنوعين مع	وقيتين مع خامس وقع ^٣
مطلقة بعامة ملتبسة	لعامة مطلقة منعكسة
والخلف في الممكنين قد علا	فالقدا قد ذهبوا طرا الى
أنّهما تنعكسان ممكنة	لوصف عامة ترى محتضنة ^٤
والتأخرون بعضهم على	أنّهما لا تعكسان مسجلا ^٥
وما الذي به استدّلوا زيفا ^٦	وبعضهم في الحكم قد توقفا ^٧
وكان في موجبة ما قد مضى	فاصنع إلى سالبة لترضى
تنعكس الدائمتان دائمة	مشروطة لعامة ملازمة

١ ، ٧ - اط .

٢ - عنت : درسختي افتادن ، برخورد با سختي و هلاکت .

٣ - ؟

٤ - احتضان : منظم شدن و چسبیدن

٥ - مسجلا : مطلقا .

٦ - در اصل : ضيفا .

عرفیّة	بعمامة	مستأنسة	كلتاها	عرفیّة	منعكسة
والخاصتان	العكس	فيهما	كفت	عرفیّة	باللادوام
ذالقيّد	عند	بعضهم	في البعض	وعند	بعضهم
قيل	البيان	في جميع	ما قدم	إنّ	نقيض العكس
قد	ينتج	المحال	ما به	علق	فيبطل
لا عكس	للسؤال	إلا ما ذكر	من خاصتين	إن بدا	كما اثر
جزئيتين	العكس	فيهما	بده ^۲	عرفیّة	بخاصة
				مقيّدة	

مبحث سوم در عكس نقيض

والمبحث	الثالث	فيه	يطلب	بيان	عكس
وهو	على	خلاف	أن تُبدل ^۳	نقيض	الجزئين
نقيض	ثانٍ	أولاً	وقد ربط ^۴	مخالفاً	في الاصل
وذا	خلاف	سابق	فاجتمع ^۵	فيه	بقاء الصدق
كذلك	الأحكام	ايضاً	أبدل ^۶	فالموجبات	حكمها
في	المستوى	للسؤال	بات ثمّ	للموجبات	للسؤال
والنقض	والبيان	ايضاً	وجد ^{۱۰}	كالنقض	والبيان
ثمّ	انعكاس	الخاصتين	هيّنا	الى	الذي
بشرط	أن يكون	كلّ	منهما	موجبة	جزئية
				فاستحكما ^{۱۳}	

۱ - مجهول از رزم (از باب قتل ، فعلا و مصدر) : أخذ .

۲ - بده : بغت ، فاجأ .

۳ ، ۴ ، ۶ ، ۸ ، ۱۰ ، ۱۲ - اط .

۵ - در اصل : ربط .

۷ ، ۱۱ ، و ۱۳ - ات - لاتفند : نهی از تفنید : نسبت خطا مده ، اشتباه مكن .

۹ - ماضی از انتماء ، رج : ص ۳۳۴ ، ح ۲ .

مقاله سوم در قیاس و انواع و احکام آن

مقاله ۱ ثالثة محتویة ذکر القیاسات و ذی منظویة
 ۳ علی فصول قبلها مقدمه فی وصفها و هی لها مقسمة

مقدمه در اقسام حجّت

اعلم بانّ الحجّة استدلال بمنهج يظهر منه الحال
 ۶ و ذاك من أحوال كلّی علی أحوال جزئیّاته أو انجلا
 بعكسه أو حال واحد زمل^۲ من حال آخر كلاهما دخل
 فی ضمن كلّی فسمّ الأول^۳ قیاسا استقرار الذی تلا
 ۹ و ثالث ستمی بالتمثیل نذكرها من بعد بالتفصیل
 ثمّ القیاس عندهم قول یعن^۴ مؤلفا من القضايا الثلاث إن
 سلّمها قول جدید یلزمه لذاته و ذا نتیجة سمّه^۵
 ۱۲ فالثان إن فیہ له ذكر جرى بعینه أو بنقیضه عری^۶
 فسمّ ذاك القول باستثنائی و غیره باسم اقترانی جائی

فصل اوّل از مقاله سوم - مبحث اوّل در قیاس اقترانی حملی

۱۵ و فصل اوّل فی الاقتران من حملیة و هو لبحتین صنف

۱ - چون ناظم در اول فصل قبل (ص ۳۳۹) وعده داد که در فصل سزبور چهار مبحث بیان می شود (مطابق شمسیه) می بایست پیش از شروع مقاله سوم، مبحث چهارم از آن فصل را بیان کرده باشد (در شمسیه این مبحث مربوط به لوازم شرطیات است).

۲ - در اصل : رمل .

۳ - اط .

۴ - رج : ص ۳۲۹، ح ۶ .

۵ - رج : ص ۳۳۹، ح ۳ .

۶ - رج : ص ۳۲۸، ح ۵ .

فالمبحث الأول فيه آت بيان ما سوى المرجّحات
فالاقترااني منه قسم حملي ومنه شرطى وذا المستعلى
موضوعه المطلوب^١ اصغر كما محموله بأكبر توسّما^٢
والمتكرّر أوسط وقد سمّه^٣ تسمية الجزئين بالمقدمة
ما فيه أصغر بصغرى يتّسم ما فيه أكبر بكبرى يرتسم

تعريف أشكال أربعة

وذلك الأوسط إن فى الكبرى أذاك موضوعا بعكس الصغرى
فذاك شكل أوّل وعكسه فى رابع الأشكال بان نعته
أو كان فى كليهما محمولا أو كان موضوعا فهذى الاولى
تكون شكلا ثانيا والثانية لثالث الأشكال كانت بانية^٤

شروط وضروب نتيجة أشكال اربعة

فى الأول الصغرى تكون حتما موجبة فعلية وأمّا
بحسب الكمّ ففيه يشترط لديهم^٥ كلبية الكبرى فقط
لتنتج الموجبتان ان كانا موجبة كلبية كبرانا
موجبتين ثمّ إن مع سالبة سالتين أربع مناسبة
والتّان شرطه اختلاف الكيف مع كلبية الكبرى سواء اتّبع

١ - كما فى الاصل .

٢ ، ٦ - اط .

٣ - رج : ص ٣٣٩ ح ٢

٤ - در تعريف أشكال أربعة اين دو بيت مشهور است :

أوسط اگر حمل يافت، در بر صغرى و باز
حمل به هر دو دوم، وضع به هر دو سوم
وضع به كبرى گرفت، شكل نخستين شمار
رابع أشكال را، عكس نخستين شمار
٥ - « لديهمو » خوانده مى شود .

دوام صغريها أو انعكاس	لسلب كبرى وكذا القياس
أن لا ترى ممكنة إلا ومع	ضرورة الجزء المقابل او تقع
مشروطة كبرى لها فقط ولا	تخصها بصفة بل أجملا ^١
تفصيل ذا الإجمال يأتي عن كتب	في الاختلاط عند ذا الشكل الب ^٢
لنتج الكليتان سالبة	وذي مع اختلاف كم واجبة
لكنها كليّة في النائية	كما بدت جزئية في الثانية
دليل ذا الإنتاج خلف ظهورا ^٣	أو انعكاس كبرى أو صغرى طرى ^٤
وبعده انعكاس ترتيب زكن ^٥	ثم انعكاس لنتيجة يعن ^٥
في الثالث الصغرى ترى فعلية	موجبة حتما كذا الكليّة
في واحد من القضايا تلزم	صغرى أو الكبرى بحكم يعلم
لنتج الموجبتان ان كانت	كبراهما كليّة أو بان
جزئية الكبرى بدون الصغرى	موجبة جزئية فليُدري ^١
سالبة كليّة إذا قلت	كسلا من الموجبتين أو ^٧ جلت ^٨
سالبة جزئية كبرى لما	موجبة كليّة توسما ^٩
فهذه الثلاثة الجليّة	نتيجة سالبة جزئية

١ - ات .

٢ - لب يلب لب : پوست كندن ، تحقيق كردن .

٣ ، ٩ - اط .

٤ - طراً يطرأ طروءا (از باب منع) : دفعة حاصل شدن ، رخ دادن و حاصل شدن .

٥ - رج : ص ٣٣٦ ، ح ٥ .

٦ - رج ، ص ٣٢٩ ، ح ٦ .

٧ - او : حرف عطف بمعنى «يا» .

٨ - جلت .

٩ - اط . ماضى از جلا يجلو جلاء : ظهرت .

- دليله الخلف أو العكس على
في الرابع ايجاب القضيتين مع
فيه اختلاف الكيف فيهما إذا
لنتج الموجبة الكائنة
أو تبعت سالبين أو جلت
سالبة كلية صغرى كذا
إن لم يبين أو بان حرف يسلب
موجبة جزئية والاخرى
إلا إذا الموجبة المرعية
فإن هذه خلاف ماضى^٥
بالخلف أو بعكس ترتيب زكن^٦
من القضيتين أو بالرد
كذلك بالرد الى الثانى اذا
ما قد ذكرت سابقا لا تغفلا
كلية الصغرى وجوبا قد يقع
إحديهما الكلية لن تنبذا^٢
مع كبريات أربع جلية
موجبة جزئية وقد تلت
اذا بعكسه رأيت فأخذا^٣
في صغرى أو كبرى فالاولى تنجب^٤
سالبة جزئية فليدرى
بدت مع السالبة الكلية
سالبة كلية لها ارتضى
ثم النتيجة أو بعكس ما يعن^٧
لثالث بعكس كبرى الورد
بعكس ثانى منهما قد اخذا^٨

ضابطة الشروط

- وضابط الشروط فى الأشكال
هو أنه لابد فى الإنتاج من
جميعها من قول ذى الكمال
أحدى أمرين فإمّا أن يعن^٩

١ ، ٣ - ات .

٢ ، ٨ - اط .

٤ - نجب (از باب قتل و ضرب) : پوست كندن و ظاهر كردن ، دراينجا مجهول است .

٥ - در اصل : قضى .

٦ - رج : ص ٣٢٦ ، ح ٥ .

٧ - رج : ص ٣٢٩ ، ح ٦ .

٩ - رج : ص ٧ ، ح ٦ .

عموم موضوعية الأوسط إن	موضوع أصغر وأكبر بين ^١
مع ملاقات له للأصغر	بالفعل أو مع حملاه على اكبر
ثانيهما عموم موضوعية	لأكبر يكون في قضية
تغاير الاخرى بالاختلاف	في الكيف ثم ذاك مع تناف
نسبة وصف أوسط قد حملا	قبلا إلى وصف لأكبر جلي
لنسبة الوصف الذي مضى الى	ذات لأصغر عهدت أولا

مبحث دوم در مختلطات

والثان للمختلطات انعقدا ^٢	فاحفظه لاتصل منه مقصدا
مختلطات إن موجّهات	اختلفت واختلف الجهات
فباعتبارها لديهم لزما ^٣	شرط للإنتاج سوى ماعلما ^٤
فأول الأشكال شرطه ظهر	فعليّة الصغرى فقط كما عبر ^٥
إن لم تجى المشروطتان كبرى	له ولا العرفيتان طرا
فينتج الشكل إذن كالكبرى	بعينها او ^٦ إن تجى فالصغرى
بجذف لا ضرورة كذاك لا	دوام أو بهذه توصلا ^٧
كذا ضرورة تخصّها ولا	تكون في الكبرى وجوبا اعزلا ^٨
وشرط ثانيها دوام الصغرى	أو الضرورة او تكون كبرى
إحدى القضايا الستة اللواتي	سوالب لها بعكس تأتى
كذا اذا الصغرى تكون ممكنة	بكونها كبرى تكون بيّنة

١ - مضارع مجزوم از بان يبين بيانا و تبيانا : ظهر .

٢ ، ٣ ، ٤ ، ٧ - اط .

٥ - عبر : گذشت .

٦ - در اصل : او

٨ - ات .

إمّا من المشروطتين ملحقة
أو كان ذا الإمكان في الكبرى لزم
فإن دوام أو ضرورة على
فهذه تنتج أيضا دائمة
قبل الوجوديّة والضرورة
و شرط ثالث كأول^١ يعن^١
كبراه غير الأربع المهيجه (?)
كعكس صغيره وحذف ماالف
وإن من إحدى الخاصتين الكبرى
ورابع الأشكال شرطه كما
أحدها فعليّة القياس
دواما أو ضرورة أو كانا^٢
عكس لسالباتها وإلا
والثالث أن يكون صادقا على
صدق عموم العرف والشرط اعتقد
كانت نتيجة القياس دائمة
دواما أو ضرورة وإلا
والرابع أن يكون صادقا على
في سادس الضروب والشرط لزم

أو من ضروريّة اعنى مطابقة
كون الضروريّة في الصغرى حتم
إحدى القضيتين صادقا جلي
أولا فكالصغرى وتلك عادمة
رأيت وصفيّة أو وقتيّة
كذا النتيجة النتيجة ان نون (?)
وإن تكن منها فدى النتيجة
من لادوام العكس ان له ردف
كانت فذا القيد لها كالصغرى
قالوه خمسة فبار^٢ العلما
والثان قابليّة انعكاس
قياسنا من ستة قد باناء^٣
مطلقة بعامة تحلّى
صغرى دوام أو على الكبرى جلا
لثالث الضروب عنه لانجده
إحدى القضايا إن بدت ملازمة
فعكس صغيره إذن تجلّى
كبريه عرفيّ بعام اصتلا (?)
والخامس الشرط كذلك قد حتم

١ - رج : ص ٣٢٩ ، ح ٦ .

٢ - باريبور : جربه واختبره .

٣ ، ٤ - اط .

٥ - حاد يحد ، عن الطريق : مال عنه وعدل .

٣ في ثامن الضروب ثمّ الصغرى واحدة من خاصيتين تطرى^١
وينتجان مثل ثالث بلا تفاوت إلا بحذف ما جلا
من لادوام عكس صغرى ههنا على خلاف ماضى مبيتنا

فصل دوم از مقالة سوم در اقتراانى شرطى

٦ كذاك في ثانى الفصول آتٍ ذكر اقترانات لشرطيّات
شرطىّ الاقتران قد أتى على خمسة أضرب فيخذه مجملا
يكون جزآه معا متّصلة أو كلّ واحد يرى منفصلة
أو من كليهما تركّبا كذا حليّة مع كلّ واحد خذا^٢
٩ تنعقد الأشكال ههنا كما رأيت سابقا بشرط علما^٣
خذ التّفاصيل من المطوّلة فهى عليها كلّها مشتملة

فصل سوم از مقالة سوم در قياس استثنائى

١٢ وثالث الفصول فيه جاء ذكر قياس اسمه استثنائى
تركّب القياس الاستثنائى من جملة شرطية الرّداء
وجملة حليّة إمّا تضع أحد جزئها أو الرّفيع يقع
والشرط للإنتاج فيه أن حتم ايجاب ذى الشرطية أيضا لزم :
١٥ لزومها إن ظهرت متّصلة كذا العناد لازم المنفصلة
كذاك كليّتها إلا لدى كليّة استثنائنا اذا بدا
١٨ وقت اتّصال وانفصال غير ما بدا للاستثناء وقتا فاعلما^٤
وضع مقدّم مع اتّصال يكون منتجا لوضع التّالى

١ - طراً يطرأ طروءا (از باب منع) ، دفعة حاصل شدن ، رخ دادن و حاصل شدن -
طرى بطرى طرى (از باب علم) روى آوردن .

٢ ، ٤ - ات .

٣ - اط .

ورفع نال منتج رفعا لما بدا مقدّما بلا عكسهما
وفي انفصال فالحقیقیّة قد ينتج وضع أى جزئها ورد
رفع سواء مثل منع الجمع وعكسه العكس كضدّ المنع

۳

فصل چهارم از مقاله 'سوم در لواحق قیاس'

ورابع الفصول قد تبیینا^۱ فيه لواحق القیاس معلنا
قد يستدلّ بقياس ركبا^۲ على ثبوت ما تكون طالبا
وذاك من مقدّمات مفهومة من جمع مايولد مع مقدّمه
اخرى نتیجه وهكذا الى أن يحصل المطلوب ظاهر الجلا
قد يثبت المطلوب بالخلف اذا يكون إبطال نقيض احتذى^۳
مرجع ذا الخلف الى استثنائى ثمّ اقترانى بلا اكتفاء
كذا بالاستقراء وهو ما استدلّ فيه على أحكام كلّى جهل
من حكم جزئياته على الأصحّ فى غير ذا الحدّ تسامح وضح
وفيه فى التمثيل ما فيه اعطى (?) شباهة الجزئى للجزئى فى
معنىّ بدا مشتركا بينهما ليثبت الحكم الذى قد رزما^۴
فى الثانى للأوّل ثمّ المشترك طريق عليّته ما قد برك
من دوران ثمّ ترديد لدى قومٍ وبعضهم لذلك فسدا^۵

۶

۹

۱۲

۱۵

فصل پنجم از مقاله 'سوم در صناعات خمس'

وخامس الفصول قد يؤتى به لمادة القیاس مع ألقابه
ومادة القیاس برهانا أتت وجدلاّ خطابة شعراّ ثبت
وخامس منها مغالطات وذی مشاغبات^۶ سفسطات^۷

۱۸

۱، ۲، ۳، ۴، ۵ - ط .

۳ - احتذاء : اقتداء و پیروی کردن .

من هذه الخمس الصناعات بدا	بعض يقينيًا و بعض اغتدا ^١
غير يقينيّ فأصل الأوّل	هو البديهيّ و ذاك أوّل
ثمّ مشاهد و ذا قسمان	فنه حسّيّ كذا وجدان
والثالث الحدسيّ والفطريّ	و التجريّ و التّواتريّ
والثّان مشهور ^٢ مسلم ^٣ كذا	مقبول ^٣ مظنون ^٣ مخيّل ^٤ خذا ^٥
من بعدها الوهميّ ^٦ والمشبّه ^٦	و الحق الأخير بعضهم بها
فما من القياس قد تألّف ^٧	من اليقينيّات برهانا صفا ^٨
ثمّ اذا الأوسط علّة غذا	لنسبة في خارج كما بدا
كذلك في الذّهنيّ فلميّ اللّقب	أو لا فلاّنيّ ذاك منتخب
وما بدا من غيرها مركّب ^٩	فذاك إمّا جدليّ لقبا
تركيبه من أولّين ارتسما ^٩	فيما الى غير اليقينيّ انتمى ^{١٠}
إمّا خطائيّ و ذاك مؤتلف	من ثانيين حرّرا فيما عرف
إمّا بشعريّ بدا ملقبا	من المخيّلات قد تركّب ^{١١}
إمّا يكون سفسطيّا وهو ما	تأليفه من تالّين يعتمى ^{١٢}

١ - «و بعضها غذا» بهتراست .

٢ - در حاشیة اصل : « اصلان للجدل » .

٣ - در حاشیة اصل : « اصلان للخطابه » .

٤ - در حاشیة اصل : « اصل شعري » .

٥ ، ٨ - ات .

٦ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ - اط .

٦ - در حاشیة نخاق : « اصلان للمغالطه » - المشبها : ط .

١٠ - رج : ص ٣٣٤ ، ح ٢ .

١٢ - رج : ص ٣٣٧ ، ح ٢ .

ثمّ المغالطات ما قد فسد^١ من القياس صورة بأن بدا
 في هيئة مختلفة الشّروط من كمّ وكيف جهة ممّا زكن^٢
 أو مادّة بأن يرى مصادرة أو من مقدّماته المعاشرة^٣
 كاذبة شبيهة بالصّادقة في لفظ أو معنى ترى الملازمة^٣

خاتمه در بيان أجزاء العلوم

خاتمة الكتاب فيها يطرى^٤ بيان أجزاء العلوم طرّا^٦
 أجزاء كلّ علم الكوافل^٥ موضوع أو مبادٍ أو مسائل
 موضوعه الباحث عن أعراض موضوعه الباحث عن أعراض
 أمّا المبادى فهى ما توقّفنا^٧ بدت له ذاتيّة الايماض^٦
 أمّا الى تصوّر قل انتمى^٩ مسائل العلم عليها فقفا^٨
 حلّ لموضوع وأعراض عرت أمّا لتصديق فما تقدّم^{١٠}
 ثانيهما إمّا تكون بيّنة ذاتيّة له وأجزاء طرت^{١١}
 بل نظريّة عليها تبتنى بنفسها أو لا تكون بيّنة^{١٢}
 أقيسة العلم علىّ تعطنى (?)

١، ٧، ١٠ - ط .

٢ - رج : ص ٣٣٦، ح ٥ .

٣ - الملازمة : الملاصقة .

٤، ١٢ - رج : ص ٣٥٠، ح ١ .

٥ - جمع كافله ؛ اسم فاعل از كفل (از باب قتل) كفلا وكفالة : قام به اسره .

كوافل صفت اجزاء است .

٦ - الايماض : ظهور .

٨ - ات .

٩ - رج : ص ٣٣٤، ح ٢ .

١١ - رج : ص ٣٥٠، ح ١ .

مسائل ما للقضايا طلباً^١ في العلم موضوعاتها ما جلباً^٢
 للعلم من موضوع أو ما ظهراً^٣ من نوعه أو عرض له طراً^٤
 ذاتياً أو نوعاً له أو اقترن^٥ بالعارض الأول أو ثانٍ ركن
 أمّا المحاميل^٥ فعنها خارجة لاحقة لذاتها لا داخلة
 وقد يقال ايضاً المبادئ لكل سابق على المراد
 كذا لما الشروع قد توقفاً^٦ عليه وازدياد شوق اقتنى
 وذا الأخير قد بدا أعمّ^٧ وبالمقدمات قد يسمّى
 مثل بيان العلم والموضوع ونفعه المشوّق والولوع

بايان ارجوزه و نام آن

وكان هذا آخر الارجوزة جواهر الفن بها مكنوزة
 وهى على خلاصة الفن انطوت عن خلل وعن ملال انزوت
 سميّتها « فوائده منظومة » أعوامها^٧ من اسمها معلومة^٨
 ارجوزة المنطق فى التعداد دلّ بلا واو على الأعداد^٩
 فتمّ نظمها بمنه على وحسن عونه وإحسان إلى

١، ٢، ٣، ٦ - ط .

٤ - رج : ص ٢٤ ، ح ١ .

٥ - جمع محمول .

٧ - جمع عام : سال .

٨ - فوائده منظومه = ١١٢٩ (: تاريخ تأليف) .

٩ - ارجوزه المنطق ، بدون واو ، ٤٤٦ سى شود ، ليكن اگر تا آخرين بيت حساب كنيم ٤٤٨ است و اگر تا بيت « ارجوزه المنطق ... » حساب كنيم از ٤٤٦ كمتر است !
 (در حاشیه اصل ، درص آخر نوشته : « سجموع ابيات اين كتاب چهارصد و سه بيت كم است » (!))

فخرا بهذا العون ثم فخرا حمدا له عليه شکرا شکرا
 ثم صلوته علی النبی وآله لا سیما علی
 تمت وضیعت (?) کتاب بفضلہ الشامل والوهاب
 وفقه الله تعالى المؤمن بحق اجدادهم اهل المحن

۱ - در اصل از اینجا تا آخر پنج مصراع نوشته شده و پس از آن تاریخ کتابت یادداشت

شده است ، بدین صورت :

تمت الکتاب وضعته لامر سیدی تمت وضیعت له کتاب
 بفضلہ سائل و الوهاب وفقه الله تعالى المؤمن

بحق اجدادهم اهل المحن

فی ۲۱ محرم الحرام سنة ۱۲۶۱

الرسالة المحيطة

بتشكيكات في القواعد المنطقية مع تحقيقاتها

للشيخ عبدالله الجيلاني

الرّسالة المحيطة بتشكيكات فى القواعد المنطقية مع تحقيقاتها

بسم الله الرّحمن الرّحيم

- ٣ الحمد لله ذى الرحمة والغفران لاهل الذنوب والعصيان ، والصّلوة على رسوله الفارق بين الحق والبطلان ، وعلى آله واصحابه الذين سبقوا بالايمان .
وبعد ، يقول اقل الناس استحقاقاً للثواب واكثرهم مستوجباً للعقاب ، عبد الله الجيلانى : هذه رسالة محيطة بتشكيكات فى القواعد المنطقية مع تحقيقاتها ، جمعتها فى عبور سنين واعوام ومرور شهور وايّام ، للذين آمنوا واطمئنّ قلوبهم بالعرفان ، لا لاصحاب الريبة والعدوان . والله المتّان المستعان وبه التمسكّ وعليه التكلان .

٩ باب التصوّرات

- ١ - تشكيكك . قالوا : ان التصديق لا يستفاد من التصور ، وكذا الامر فى التصور ؛ وعليه بناء على ان كلاّ منهما ضرورى وكسبى ، كما يعلم مفصّلاً فى بحث بيان الحاجة بالنسبة الى قسمى المنطق ، مع قولهم فى باب اللازم : ان اللازم البيّن بالمعنى الاعم هو الذى من ١٢ تصوره وتصور ملزومه ، لا مع العلم بان احدهما لازم والاخر ملزوم له ، يحصل الجزم باللزوم بينهما ، ويحكم العقل جزمًا بان احدهما لازم والاخر ملزوم . فالتصديق مستفاد ههنا من التصور ، على ماقررنا .

١٥

والجواب . بحيث يندفع التدافع ، ان ما قالوا فى تقسيم كل منهما اليهما لا يصير احدهما

منهما على بديهي من الآخر محتاج الى التنبيه فالتصديق بالازوم بينهما بديهي محتاج على التنبيه ، فصار التصور ان منبهاً عليه ، ولا محذور .

٣ ٢ - تشكيك . قالوا ، في تقسيم العلم الى التصور والتصديق : ان العلم ان كان ادراكا لان النسبة التقييمية الثبوتية في صورتى الايجاب والسلب واقعة اوليست بواقعة ، فتصديق ، والا فتصور ، سواء كان ادراكا للنسبة التامة الخبرية المشكوك فيها او الموهومة او الانشائية او الناقصة ، او لامور متعددة مع النسبة الناقصة ، او لامور لا نسبة فيها اصلاً ، او لامر واحد ، فالعلم عندهم نوع واحد ، وهو الادراك . والفرق بين التصور والتصديق ليس الا بالمتعلق ، كما هو ظاهر من تقسيمهم اياه اليهما . فيرد عليهم ان الشك والتخيل ادراك لا يتعلق الا بالنسبة بانها واقعة او ليست بواقعة ، فيصدق عليه انه ادراك لان النسبة واقعة او ليست بواقعة ، مع انه ليس بتصديق عندهم . فتعريف التصديق غير مانع على هذا .

١٢ و يمكن الجواب بان في التعريف قيداً محذوفاً ، والتقدير ان العلم ان كان ادراكاً لان النسبة واقعة او ليست بواقعة ، من غير تردد العقل فيه او احتمال الطرف الآخر احتمالاً راجحاً ، فتصديق ، وماسواه فتصور ، وانما حذفوه اعتماداً على قرينة التفصيل في التصور .

١٥ هذا على رأى المتأخرين . واما على مذهب القدماء من ان للعلم نوعين مختلفين بالماهية واللوازم : نوع انما يتعلق تارة بالنسبة التامة الخبرية الثبوتية كما في صورة الايجاب ، وتارة بالنسبة الخبرية التامة السلبية في حالة السلب ، فانقسام التصديق الى الايجابى والسلبى باعتبار انقسام النسبة الى الثبوتية والسلبية ، لا باعتبار وقوع النسبة ولا وقوعها ، والنسبة في الصورتين ثبوتية كما عند المتأخرين ، إذ لا وقوع عندهم ولا لا وقوع . وهذا النوع من الادراك ليس من شأنه الا ذلك . ولا يتطرق اليه تردد ولا رجحان الطرف الآخر . وهو التصديق ، والنوع الآخر تصور ، سواء تعلق بالنسبة التامة الخبرية او الانشائية او الناقصة ، او بامور متعددة مع النسبة ، او بدون النسبة ، او بامر واحد . فلا محذور ، مع انه اقرب الى التحقيق والوجدان . فتأمل .

٢١

٣ - تشكيك . عندهم ان الدلالة التضمنية لا يتحقق بدون المطابقة ، فيرد عليهم

ان الشيخ قال في منطق الشفا : ان الفعل موضوع للحدث والزمان والنسبة الى كل فاعل معين ،

٣ فلما لم يذكر فاعله بعينه ، لا يدل على الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل بعينه ، فلم يكن دالاً على المعنى المطابق . ولا شك ان لفظه « يمشى » مثلاً بدون ذكر الفاعل يفهم منه المشى ، والمفروض انه لا يدل على المعنى المطابق . فيتحقق التضمن ههنا بدون المطابقة ، هذا خاف .

٦

والجواب : أن الدلالة التضمنية ليس فهم الجزء مطلقاً ، بل فهمه في ضمن فهم

الكل . فكما لا يتحقق المطابقة ههنا لا يتحقق التضمن ايضاً ، فلا محذور . وهذه الدلالة ليست

٩ من الدلالات الوضعية المنقسمة الى المطابقة والتضمن والالتزام ، اى الدلالة الحقيقية ، بل

دلالة مجازية عارية ، كدلالة الالفاظ للحيوانات على المعاني المقصودة منها من التنفّر والميل .

ولا يخفى عليك ان هذا لا يرد على ما هو المشهور ، من ان الفعل موضوع للحدث والزمان

١٢ والنسبة الى فاعل ما ، لانه حين يفهم منه الحدث والزمان يفهم النسبة الى فاعل ما ايضاً ، فلا ايراد .

٤ - تشكيك . قالوا : التصور صورة حاصلة من الشيء عند العقل ؛ هذا اشارة الى

١٥ ان الفرق بين العلم والمعلوم ، بان الماهية الحاصلة في الذهن مع انضمام كونها فيه واخذها

مع العوارض المحفوفة ايّاها فيه علم ، ونفسها بدون هذه الملاحظة والاخذ معها معلوم .

او حصول صورة الشيء عنده ؛ وهذا بناء على ان الفرق بينهما ، بان نفس الماهية الحاصلة

١٨ في الذهن من حيث حصولها فيه الذي هو سبب لانكشاف الماهية عند العقل علم ، ومع

قطع النظر عنه معلوم ، كالفرق بين العلم والمعلوم الحضوريين . ويمكن جعل العبارتين

اشارة الى الخلاف الواقع بين القوم في حقيقة العلم ، او محمولاً على المسامحة ايضاً .

٢١ وبالجمله فالتصور اما الصورة الحاصلة من الشيء في العقل ، او حصول صورة الشيء

فيه . وعلى التقديرين يشكل في ان المعدوم الذات المحال الوجود . كيف يتصور ، اذ المحال

لا صورة له في الوجود ؟ فكيف يوجد عنه صورة في الذهن ؟ فتدبر .

والجواب : ما قال الشيخ في برهان الشفا من ان المحال اما ان يكون مفرداً لا تركيب

فيه ولا تفصيل ، فلا يمكن ان يتصور الا بنوع من المقايسة بالموجود وبالنسبة اليه ، كقول
٣ الخلاء وضد الله ، فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالقابل ، وضد الله يتصور بانه لله ،

كما للمحارّ البار . فيكون المحال يتصور بصورة امر ممكن ينسب اليه المحال ويتصور نسبته
اليه ونسبته به . واما في ذاته ، فلا يكون متصوراً ولا معقولاً ولا ذات له . واما الذى فيه

٦ تركيب وتفصيل مثل ، عنز آيل وعنقا وانسان يطير ، فانما يتصور اولاً تفاصيله التى

هى غير محالة ، ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتران على قياس اقتران الموجود فى تفاصيل الاشياء
الموجودة المركبة الذوات . فيكون هناك أشياء ثلاثة ، منها جزان ، كل بانفراده موجود ، والثالث

٩ تاليف بينهما . وهو من حيث هو تاليف ، متصور بسبب ان التاليف ، من حيث هو تاليف ،

من جملة ما يوحّد . فعلى هذا النحو يعطى معنى دلالة اسم المعدوم . فيكون المعدوم انما
يتصور لتصور متقدم للموجودات ، انتهى . وعنز ايل ، العنز بالعين المهملة والنون

١٢ قبل الزاء المعجمة : المعز الجبلى . والايّل بالهمزة المفتوحة والياء المثناة التحتاني المشددة واللام :

البقر الجبلى . فالعنز ايل اى النوع المركب من النوعين الحقيقيين تركيباً حقيقياً من المستحيلات ،
وان كان تفاصيله من الممكنات الموجودات .

١٥ ٥ - تشكيك . قالوا : ان التصور قد يتعلق بالنسبة ، مع انها هى متعلق التصديق

عند القدماء والمحققين . فيرد عليهم ان العلم مطابق للمعلوم ، كما ثبت فى موضعه . فلو تعلق
بالنسبة علمان مختلفان بالنوع - اذ هو التحقيق - لزم ان يكون للنسبة حقيقتان مختلفتان

١٨ بالنوع ، وهو محال .

واجيب : بان ما يفهم من عباراتهم هو مطابقة علم التصورى للمعلوم ، ودليلا اثبات

وجود الذهنى لا يدل الا عليه ، لا العلم التصديقي . ويؤيده ان مراتب الظن يتفاوت بالشدة
والضعف ، وهما مختلفان نوعاً عندهم ، مع تعلق الكل بالنسبة الواحدة . وفيه نظر ، اذ

٢١ الاصل بمعزل عن التحقيق . والتأييد على تقدير تمامه ، لا يصير مبدءاً للجواب عنه ، بل
منشأ لا يراد آخر عليهم . والتحقيق ان المراد باتحاد العلم والمعلوم بالذات ، على ما يدل

عليه الدليل ، كون نفس الماهية حاصلة في الذهن . وهذا لا ينافي ان يكتنفها فيه عوارض
تكون الماهية المأخوذة مع تلك العوارض مخالفة لها من حيث هي ، كما أن الصنم النحاسي
حقيقة صنيعة ، وهو من حيث إنه صنم ، مغايرٌ لحقيقة النحاس من حيث انه نحاس . ٣
فالنسبة المعلومة ، من حيث هي هي ، حقيقة حاصلة في الذهن ، وحصوها فيه تارة مقارن
لامور يصير المأخوذ مع تلك الامور حقيقة تصورية ، وتارة مقارن لامور يكون المأخوذ
معها تصديقية ، وبدون ملاحظة تلك الخصوصيات معها معلوم ، وهي من حيث هي هي
بمنزلة الجنس ، وخصوصية الذهن بمنزلة الفصل ، فهي مع خصوصية عدم كونها صورة
نسبة شيء لشيء فيه علم وحقيقة تصورية ، ومع خصوصية صورة نسبة شيء لشيء ايضا
علم وحقيقة تصديقية . ومع قطع النظر وعدم ملاحظة شيء من خصوصيات انحاء كونها ٩
في الذهن معلوم . وفي الصورتين وكلا الحالتين ، يصدق ان نفس النسبة وماهيتها حاصلة
فيه لامثالها وشبوحها . ولا معنى لاتحاد العلم والمعلوم الا هذا ، ومنه يندفع اليراد بتصور
التصديق ايضا . فتأمل ١٢

٦ - تشكيك . قالوا : الكلي ما يجوز العقل بمجرد ملاحظته من المفهوم والصورة
اشترাকে بين كثيرين . وهذا المعنى بهذه الصفة ما يدركه العقل ، ولا يمكن ادراك ما هذا
شأنه بهذا الشأن بالقوة المدركة الجسمانية ، بل كل ما في قوة جسمانية ليس الا صورة ١٥
جزئية ، على ما قال الشيخ في النجاة ، فصل في العقل والذكاء والحدس والقاسم العقلي ينال
الكليات مجردة ، والحس والخيال والذكر ينال الجزئيات فان الحس لا ينال الانسان
المعقول على كثيرين . وكذلك الخيال ، فان صورة احضرتها في التحصيل التخيلي او ١٨
في الحس الانسانية لم يمكنك ان تشترك فيها ساير الصور الشخصية الجزئية ، لان ما يرسم
في الحس والخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف ، انتهى .

وفيه اشكال قرره المحقق الدواني حيث قال : الصورة الخيالية من البيضة المعينة ٢١
مثلا ينطبق على كل من البيضات المعينة بحيث يجوز في العقل ان يكون هي هي . وايضا
صرح الشيخ في طبيعيات الشفا بان الطفل في مبدء الولادة لا يفرق بين صورة ابيه وغيرها ،

بل يدرك شبحاً ويجوز عقله ان يكون زيداً وعمرأ ، انتهى فيلزم ان يكون هذه الصورة كلية ، مع ان يدركه بالقوة الجسمانية الخيالية .

- ٣ والجواب : ايضا ما قرره ، قدس سره ، من انا اذا تقصمنا النظر وجدنا ان البيضة الخيالية ليس ممّا يمكن ان يجوز العقل بمجرد ملاحظة تصوره اشتراكه بين كثيرين ، اذ لا يجوز العقل ان يكون البيضة الخيالية بيضات كثيرة في الخارج ، بل يجزم بامتناع ذلك بمجرد النظر الى تلك الصورة نعم ، يشبهه عليه الامر وتردد في انها هل هذه ام غيرها .
- ٦ انتهى اقول وليس هذا تجويز العقل بمجرد تصوره ، اى مع قطع النظر عن غيره ، اشتراكه بين كثيرين ، وان لم يكن له فرد اصلا ، كما هو مناط الكلية ، اذ هذا التردد حين طلب تعيينها في الخارج ، سبب الاشتباه الناشئ من ورود الامثال ، ومع الخلو عن هذه الاشياء ولا تردد ولا تجويز ولا اشتباه فتدبر فانه ذوق وجداني . ثم قال : واما الطفل ، فلا يدرك في تلك المرتبة كثيرة اصلا ، فليس له تجويز صدق تلك الصورة الخيالية على الكثيرة اصلا ، بل تلك الصورة من حيث هي لا يقبل الكثرة عنده اصلا . واما شيخ ضعيف البصر فحاله البيضة الخيالية

- ومن هنا يظهر ان تحقيق معنى الكلية والجزئية ان المعنى الواحد في الذهن ان جوز العقل تكثيره خارج الذهن ، بمجرد النظر اليه من حيث تصوره فقط ، مع الاغماض عن الخصوصيات ، فهو كلى . والا فهو جزئى ، انتهى . ولا يخفى ان الظاهر من هذا التحقيق ان البيضة الخيالية والصورة المنسوبة الى الطفل وشيخ ضعيف البصر جزئيات خارجة عن حد الكليات ، وان اطلق عليها وعلى النوع المقيد بالوحدة المطلقة او الجنس اسم الفرد المنتشر باشتراك اللفظى ، كما قال الشيخ في اوائل طبيعيات الشفا ، لكن الانتشار في المعاني الثلاثة تردى تشكيكى ، كما علمت ، وفي المعنى الثانى تجويزى حقيقى ، والاول صورة جزئية ، والثانى صورة كلية مع قيد كلى ، ولذا قال الشيخ باشتراك اللفظى فتدبر .

٧ - تشكيك . عندهم ان كل مفهوم اما كلى واما جزئى ، لان المفهوم ان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين فكلى ، والا ، فجزئى . ويرد عليهم أنه بناء على مقتضى التعريف

الخارج من القسمة للكلى ، يلزم كون جميع المفهومات كلياً ، حتى ما كان عندهم جزئياً حقيقياً ، لعدم امتناع فرض صدقه على كثيرين . كقولنا : لو كان الجزئى مشتركاً بين كثيرين ، لكان كلياً . فيكون الجزئى كلياً ، اذ الكلى مافرض اشتراكه بين كثيرين .

والجواب : ان الفرض المعتبر فى تعريف الكلى بمعنى التجويز ، واللازم مما ذكر فرض الاشتراك بمعنى التقدير المعتبر فى مقدم الشرطية . فلم يلزم كون الجزئى كاليا . فان قلت : فعلى هذا ، يلزم ان لا يكون شريك البارى كلياً ، اذ العقل يجزم بامتناع المصداق لهذا العنوان فى خارج هذه الملاحظة ؛ فكيف يجوز صدقه على كثيرين ؟ وهذا ليس الا حكمين متناقضين فى امر واحد . قلت : الحكم بتجويز صدقه على كثيرين بالنظر الى نفس مفهومه وفى الزمان الاول ، والحكم بامتناع مصداقه مع ملاحظة مقدمات دالة على امتناعه وفى الزمان الثانى . فلاتناقض ، لعدم اتحاد الجهة والزمان . فتدبر .

٨ - تشكيك . قررنا ان الاشياء كلى ، مع ان الكلى ما لا يمتنع نفس تصوره من

تجويز الشركة ، وتصور الاشياء مستحيل ، لان التصور هو الصورة الحاصلة من الشيء . ومفهوم الاشياء ان كان شيئاً ، يلزم اجتماع النقيضين ، اذ ثبوته لنفسه ضرورى ، فيكون لا شيئاً . فاذا فرض صدق الشيء عليه ، اجتمع النقيضان .

والجواب : ان المحال كون الشيء الواحد فرداً ومصدراً للنقيضين بالحمل المتعارف ،

وهو ان يكون صدق المحمول على الموضوع من قبيل صدق الكلى على الجزئى . واجتماع النقيضين هو هذا . ولم يحز هنا صدق الاشياء والشيء عليه ، اذ الشيء لا يكون فرداً لنفسه ، فلا يكون الاشياء فرداً للشيء . فلم يصدق عليه بالحمل المتعارف ، وان كان فرداً لشيء . ومعنى قولهم « ثبوت الشيء ضرورى لنفسه » ان الشيء متحد مع نفسه وان سلب عنه محال . فتأمل .

٩ - تشكيك . قالوا : ان كان صدق الكلى على افراده على السوية فتواط ، وان

تفاوت باولية او اولوية او الشدة والضعف فشكك . فيرد عليهم ان هذا التفاوت المعتبر بين افراده ، ان لو حظ فى اصل وضعه ، فهو مشترك لفظى ، وان كان امراً خارجاً ، فهو

المتواطى . فاين تحقق المشكك ؟

واجيب : بانه امر خارج ، لكن معتبر فى الصدق . فتامل .

١٠ - تشكيك . قررنا ان الوجود مشكك يطلق على الواجب والممكن باحد

التفاوت المعتبر فى المشكك ، لانهم يقولون : ان المفهوم منه هو المعنى المصدرى الرابطى والنسبى او البسيط المعبر عنه بالفارسية بـ « هست » وهذا عندهم هو حقيقة الشئ ، سواء كان واجبا ام ممكنا . فيلزمهم ان يكون الواجب ، عزّ وجلّ ، والمخلوق من سنخ واحد فيلتزمون به . ولا شك ان من كان كذلك ، فهو مشابه لغيره ، ويلزم منه القول بالحدوث فى الواجب تعالى . فتدبر ، فانه دقيق .

١١ - تشكيك . قدرنا ان النسبة المحققة بين الكليات على اربعة اقسام : تساوى

مرجعه الى موجبتين كليتين ، وتباين ومرجعه الى سالتين كليتين ، والعموم والخصوص المطلق ، ومرجعه الى موجبة كلية وسالبة جزئية ، والعموم والخصوص من وجه ، ومرجعه الى موجبة جزئية وسالتين جزئيتين . فاعتبروا فى مفهوم النسب الحمل المتعارف المعتبر فى القضايا المحصورة ، كما هو الظاهر من هذا التقرير . فيرد عليهم ان التساوى على هذا لا يتحقق بين مفهومين اصلاً ، اذ كل مفهومين فرض ما يصح التساوى بينهما لا يصح التساوى بينهما ، لانه لا يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الاخر . مثلاً الناطق لا يصدق على كل ما يصدق

عليه الانسان ، لان بعض ما يصدق عليه الانسان هو الناطق وهو لا يصدق على نفسه . وما يقال من ان حمل الشئ على نفسه وثبوته له ضرورى ، يرجع الى ان اتّحاده مع نفسه او استحالة سلبه عنه ضرورى . ولو سلم فلا شك انه لا يصدق عليه بالحمل المعتبر فى القضايا

المتعارفة الذى هو كون صدق المحمول على الموضوع من قبيل صدق الكلى على جزئياته ، اذا الشئ لا يكون فرداً لِنَفْسِهِ . وكذلك لا يصدق الانسان على كل ما يصدق عليه الناطق ، اذ

بعض ما يصدق عليه الناطق هو الانسان وهو لا يصدق على نفسه ، لما عرفت . ولو سلم ، فلا يصدق بالحمل المتعارف لما مرّ . فلا يصدق بينهما الموجبتين الكليتين المعتبرتين فى التساوى ، بل لموجبة كلية اصلاً . وكذا الحال بين الشئ والوجود المعرف والمعرف وغيرها . فانحصرا لنسب

على هذا في التباين والعموم والخصوص المطلق ومن وجه . وهو مخالف لما قرروه .

والجواب : انهم كما اعتبروا كونها باعتبار صدق المفهومين على الثالث لاصدق

- ۳ احدهما على الآخر بدليل تصريحات القوم كثيراً ما في مباحثهم بالمساوين والمفهومين الذين بينهما التساوى ، والحاصل ان اعتبار القضايا المتعارف في النسب يستلزم اعتبار صدقهما على ثالث ، اعني ماصدق عليه وعدم اعتبار صدق المفهومين على الآخر ، لانه ليس من قبيل المتعارف . فتأمل .

- ۶ ۱۲ - تشكيك . تقرر عندهم ان نقيض المتساويين متساويان ، وهو منتقض في مادة انتفاء الكل وانتفاء الجزء ، فان بينهما التساوى لصدق كلما انتفى الجزء انتفى الكل ، وكلما انتفى الكل انتفى الجزء ، وليس بين نقيضيهما التساوى ، اذ لا يصدق كلما تحقق الجزء تحقق الكل لصدق نقيضه ، وهو بعض ما تحقق الجزء لم يتحقق الكل . هذا خلف .

والجواب : ان التحقيق بحيث يندفع الشك ان النسبة بين المفهومين قد يكون باعتبار

- ۱۲ التحقيق ، فان لوحظ جانب الحمل فيبينهما عموم وخصوص من وجه يصدق موجبة جزئية مع سالتين جزئيتين . اما الموجبة الجزئية ، فقولنا : بعض انتفاء الكل يستلزم انتفاء الجزء ، ويجوز كون كل جزءاً لكل آخر ، وهو ظاهر . واما السالبة الجزئية من جانب الكل ، اى ليس بعض انتفاء الكل انتفاء الجزء ، بان لا يكون الكل جزءاً لكل آخر ، وان استلزم انتفاء الكل انتفاء الجزء ، ولا يستلزم الاستلزام الحمل ، كطلوع الشمس وجود النهار . واما السالبة الجزئية من جانب الجزء ، فهي قولنا : ليس بعض انتفاء الجزء انتفاء الكل ، وان استلزمه على مامر ، كما لا يكون الجزء كلاً لجزء آخر ، وبين نقيضيهما تباين جزئى في ضمن العموم والخصوص من وجه ايضاً . فيصدق بعض تحقق الجزء على النهج المذكور في الانتفاء ، وليس بعض تحقق الكل تحقق الجزء ، على ما عرفت ، وليس بعض تحقق الجزء تحقق الكل ، كما مر . فلا انتفاض به على القاعدة المنطقية . وان لو حظ النسبة باعتبار
- ۲۱ التحقيق كما بين القضايا ، فبينهما لا يكون الا التساوى ، على ما هو المفروض ، وبين نقيضيهما ايضاً كذلك يصدق كلما تحقق الكل تحقق الجزء ، وهو ظاهر ، وصدق كلما تحقق

الجزء تحقق الكل، لان الكلية والجزئية متضايقان لايجوز تحقق احدهما بدون الاخر، كالأبوة والبنوة . فلا محذور ايضاً .

- ٣ - ١٣ - تشكيكك . قال المنطقيون : الكليان اللذان بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما ايضاً هذه النسبة بعكس العينين . وهذا الحكم منتقض بالامكان العام والامكان الخاص ، فان بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا ، وليس بين نقيضيهما ، وهما اللامكان العام واللامكان الخاص هذه النسبة بعكس العينين ، لاستلزامه المحال . اذ لو كان بينهما العموم والخصوص المطلق بعكس العينين ، لكان اللامكان الخاص اعم من اللامكان العام ، فصدق كل مالميس بممكن عام فهو مالميس بممكن خاص ، ضرورة صدق الاعم على جميع افراد الاخص ونضمته إلى قضية بديهية ، هي قولنا : كل مالميس بممكن خاص ، فهو اما واجب او ممتنع ، وعلى التقديرين يصدق عليه الامكان العام . فينتج : كل مالميس بممكن عام ، فهو ممكن عام . وهو اجتماع النقيضين ، اذا المفروض ان مالميس بممكن عام نقيض للممكن العام ، فيلزم الحال ، ولا بد من ملزومه فهو اما الصغرى او الكبرى او الهيئة التأليفية بينهما ، لكن الثاني بديهى الصدق ليس ملزومًا للمحال ، والثالث حياة الشكل الاول بديهية الصحة والانتاج ، فهو كذلك ، فتعين كون الاول ملزوما له ، فلم يصدق كلها ليس بممكن عام فهو مالميس بممكن خاص ، فلم يكن بينهما العموم والخصوص المطلق ، هذا خلف : **والجواب** . ان فى الكبرى ، وهو قولنا : كل مالميس بممكن خاص ، فهو ممكن عام ، لا يخلوا اما ان يكون الموضوع ، اعنى « مالميس بممكن خاص » بمعنى السلب او بمعنى العدول . فان كان الاول ، فلانسلم الكبرى ، اذ السلب يصدق على المعدوم ، فيجوز ان يكون الموضوع معدوما ، فلا يصدق . فهو ممكن عام ، لان الاثبات يستلزم الثبوت . وان كان الثانى ، فالكبرى مسلم ، لكن حد والابوسط لا يتكرر بعينه ، لان مالميس بممكن خاص فى الصغرى بمعنى السلب ، لانه فرض كونه نقيضاً للامكان الخاص ، والتناقض باعتبار السلب لا العدول ، وفى الكبرى بمعنى العدول ، فلا يتكرر بعينه . فتأمل .

١٤ - تشكيكك . قالوا : كل مفهومين لا يخلو من احد النسب الاربع . فيرد عليهم

ان الجنس والحيوان مفهومان ، ولا يتحقق بينهما نسبة اصلاً ؛ اما التساوى ، فلانتفاء الموجبتين الكليتين بينهما بديهية ، واما التباين ، فلعدم تحقق السالبتين الكليتين بينهما ، اذ لا يصدق لاشئ من الجنس بحيوان ، وان صدق لاشئ من الحيوان بجنس ، واما العدم والخصوص المطاق ، فلعدم تحقق كاية اصلاً ، كما مرت الاشارة اليه ، واما العموم والخصوص من وجه ، فلانتفاء موجبة جزئية ، اذ لا يصدق بعض الجنس حيوان لعدم صدقه لازمه ، وهو بعض الحيوان جنس ، لانه عكسه ، وعدم صدق اللازم ملزوم لعدم صدق الملزوم . هذا خلف .

والجواب ان النسبة التباين الكلى ، اذ يصدق : لاشئ من الحيوان بجنس ، وهو ظاهر ؛ ولاشئ من الجنس بحيوان ، لكذب نقيضه ، وهو بعض الجنس حيوان ، كما قررت انت من كذب لازمه واستلزام كذب الملزوم . وايضاً مرآناً ان اساس النسب الاربع على القضايا المحصورة المتعارفة بينهم ، وهى التى يكون صدق المحمول على الموضوع فيها من قبيل صدق الكلى على الجزئى ، وصدق الحيوان على بعض الجنس ليس صدق الشئ على فرد ، فلم يصدق بعض الجنس حيوان محصورة متعارفة ، بل الصادق ليس الا الحيوان جنس طبيعة ، فلو لم يصدق نقيضه ، اعنى السالبة الكلية ، للزم ارتفاع النقيضين ، وهو باطل ، فلانقيض به . واعلم ان بين النوع والانسان مثلاً ايضاً هذين الامرين من النقض والحل ، وكذا بين الفصل والناطق ، والخاصة والضاحك ، وغيرها . فانه لا يصدق : بعض النوع انسان ؛ ولا : بعض الفصل ناطق ؛ ولا : بعض الخاصة ضاحك ، وغيرها ، لما عرفت من الوجهين الدالين على كذبه ، ومنه يندفع شبهات اخرى سيجىء فى باب التصديقات .

١٥ - تشكيك . قالوا : الكلى منحصر فى خمسة : النوع والجنس والفصل والخاصة والعام . فيرد عليهم ان المفهوم عندهم منحصر فى الكلى والجزئى ، والمركب من هذه المفهومات او اربعة منها او ثلاثة او اثنين مفهوم ، ولا يكون جزئياً ، لان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد جزئية ، فلا بد ان يكون كلياً ، والكلى لا يلزم ان يكون له مصداق فى الواقع ، بل بحسب تجويز العقل فى النظر الاول ، مع قطع اللحاظ عن الواقع ونفس الامر ، كما فى الكليات الفرضية

فهو اى من تلك الكليات .

واجيب بانه يجوز ان يكون داخلا فى النوع ورد بان النوع جزء له والجزء لا يكون
محمولاً على الكلى . فكيف يقال عليه انه نوع ؟ ودفع بان الجزء لا يحمل على الكلى من
حيث هو جزء . واما اذا اخذ لا بشرط ، فهو محمول عليه ، كالحىوان المحمول على الانسان ،
اذا اخذ لا بشرط . فتدبر .

١٦- تشكيك . قررروا ان وقوع الاعم لا يتحقق الا بوقوع الاخص ، فيصدق كلما
يثبت الاخص ثبت الاعم ، وهو ظاهر ، وكما لم يثبت الاخص لم يثبت الاعم ، بناء على
ماقررروا ، فيلزم كون ما فرض اخص للشيء مساويا له . هذا خلف .

٩ والجواب بالنظر فى السالبة الكلية بان يقال : ان اريد بالاخص الاخص المخصوص ،
فلانسلم ان كلما لم يثبت الاخص لم يثبت الاعم ، لجواز وقوعه فى ضمن خاص آخر . ومعنى
قولهم « وقوع الاعم لا يتحقق الا بوقوع الاخص » وقوع اخص ما . وان اريد به اخص ما ،
١٢ فالسالبة مسلمة ، ولا محذور فيه ، اذ الاعم واخص ما متساويان ، يصدق كلما وقع الاعم
وقع الاخص ما ، وكما وقع اخص ما وقع الاعم . واذا لم يكن اخص ما ، لم يكن الاعم ،
وبالعكس . وهذا لا ينافى كون الاخص اخص والاعم اعم . فتدبر . ومادة هذه من السيد
١٥ فخر الدين طاب ثراه .

١٧- تشكيك . فى كلام القوم فى مبحث تقسيم العلم الى التصور والتصديق ، وبيان
كيفية اعتبار التصور فيه شرطاً او شرطاً . ان الماهية ينقسم الى الماهية بشرط شيء والى
١٨ الماهية بشرط لاشيء والى الماهية لا بشرط شيء . فيلزمهم كون احدا الاقسام ، وهو الا بشرط ،
نفس المقسم ، وهو الماهية اذ ليس شرط ، بل اخذت بلا شرط . وايضاً يلزم كون المقسم
قسماً لقسمه ومبانياً له . وايضاً الماهية لا بشرط شيء قد اخذت بشرط شيء فى الحقيقة ،
٢١ لانه اخذ معها هذا القيد ، وهو كونه لا بشرط .

والجواب ان المقسم هو الماهية التى كانت فى الواقع لا بشرط شيء ، ولم يؤخذ معها
هذا القيد بخلاف القسم ، فانه هو الماهية لا بشرط المأخوذة معها هذا القيد . فكانها قيل :

الماهية التي في الواقع لا بشرط شيء ، ولا يصح التعبير عنه بشيء ، وهي في مرتبة السكوت
أما ماهية لا بشرط بحيث لاخذ معها هذا القيد أولاً . والاول هي الماهية لا بشرط ، والثاني
أما مأخوذ بشرط وجود الشيء ، او مأخوذ بشرط لا وجوده . فلا اشكال . وهذا
هو التحقيق بجوابه .

وأما ما قيل من ان المتقسم ليس الماهية بما هي هي ، بل حالها بالقياس الى عوارضها ،
و يرجع مؤدى التقسيم الى ان حال الماهية اى معروض لا بشرط في الواقع ، اما حالها من
حيث هي هي لا مأخوذاً مع العوارض وجوداً ولا عدماً ، واما حالها من حيث اعتبارها
مع العوارض وجوداً ، واما حالها مع العوارض عدماً . فالمقصود من التقسيم بيان الاعتبار
الثلاث التي للماهية بالنسبة الى ما يعرضها من الحالات ، فهو على ما ترى ، اذ المأخوذ مع لا بشرط
شيء وبشرط شيء و بشرط لاشيء هي الماهية فيخرج البحث عن الموضوع . وان كان معناه
ان الماهية حالها اما هذا واما ذاك واما ذلك ، ففقاده مفاد الاول . فتأمل .

١٨- تشكيكك . قالوا : الكلي الطبيعي موجود في الخارج . فيرد عليهم ان الكلي الطبيعي
لو كان موجوداً في الخارج ، على ما قالوا ، كالانسان مثلاً ، يصدق زيد عين الانسان في
الخارج ، اى يتحد معه في الوجود فيه ، والانسان عين عمروفه وعين العين عين ، فزيد عين
عمرو ، وهذا باطل يلزم على وجود الطبيعي في الخارج بعين وجود الفرد ، كما تقرر عند
القائلين به .

والجواب ان الحصة الانسانية التي هي عين زيد في الخارج غير الحصة الانسانية
التي هي عين عمرو فيه . فهما فيه حصتان اثنان ، واما اتّحادهما ، فانما هو في العقل ، بمعنى ان
العقل اذا جرد زيداً عن الشخصات والهوية الشخصية ، حصل في العقل ايضاً تلك الصورة
يعنيها . و اذا جرد عمرواً عن الشخصات حصل في العقل ايضاً تلك الصورة بعينها
وكذا الامر في سائر الاشخاص ، فهي في الخارج اناسي متعددة ، وان كان في العقل
كلها انسان واحد ، كما عرفت . فزيد وعمرو وان كان عين الانسان في الخارج ، لكن ليس
الانسان امراً واحداً فيه بل امور مختلفة . وكذلك الكلام في الطبيعة الجنسية بالنسبة
الى الانواع .

الى الانواع- فاذا تقرر هذا، فنقول: الدليل المذكور في ابطال وجود الكلى الطبيعى قياس مساواة، فلا ينتج بدون المقدمة الخارجة، ومعها يرجع الى صورة قياسين. هكذا: زيد عين الانسان ٣
والانسان عين عمرو، فزيد عين عين عمرو، وزيد عين عين عمرو، وعين العين عين، فزيد عين عمرو. فان اريد في القياس الاول بقوله «و الانسان عين عمرو» الطبيعة التى عين زيد فى الخارج ومتحد معه فيه، منعناه. وان اريد الطبيعة التى عين عمرو فيه، سلمناه، لكن لا ينتج زيد عين عين عمرو، لعدم تكرار الاوسط بعينه. فلا يراد. فتدبر. ٦

وقد يقال فى ابطال وجود الجنس الطبيعى هكذا: وجود الجنس الطبيعى محال، لتوقفه على نفسه، وما يتوقف على نفسه محال. وانما قلنا كذلك، لانه موقوف على اخذ انواعه، اذ لو لم يوجد شئ من انواعه، لم يوجد الجنس اصلاً، لكن كل واحد من انواعه مفتقر الى، لافتقار الكل الى الجزء، فلزم توقفه على نفسه. ويحاج بان الجنس محتاج الى فصل احد انواعه ليتحصّل نوعاً، لالى نوع من انواعه، والفصل لا يحتاج الى الجنس ولا الى النوع، لانه ليس كلاً بالنسبة اليهما، بل المحتاج الى الجنس انواعه. فلا اشكال ويجرى هذا الدليل فى النوع الطبيعى ايضاً بالنسبة الى اشخاصه، والجواب الجواب. فتدبر. ١٢

١٩- تشكيك. عندهم ان الكلى الخارج عن حقيقة الافراد بنوعيته منقسم الى ما لا يمتنع انفكاكه عن معروضه، سواء ينفك باحد الازمنة الثلاثة بالسرعة او البطؤ، ولا ينفك ابداً مع عدم الضرورة ويسمونه بالمفارق والى ما يمتنع انفكاكه. سواء كان بالنظر الى الوجود الخارجى او الذهنى او بدون لحاظ خصوص واحد منهما ويسمى باللازم، والحال ان اللزوم محال باسره، لاقتضائه التدبر، بيانه اننا ننظر فى شيئين، فاما ان يكونا بحيث يجوز الانفكاك بينهما، وان لم يتحقق اصلاً، فلا لزوم او بحيث لا يجوز الانفكاك فيهما اللزوم، على ما قالوا. ١٥

ثم نقول: لا يخلو اما ان يجوز انتفاء ذلك اللزوم بينهما او لا يجوز. والاول مناف لعدم جواز الانفكاك بينهما ورافع لما هو المفروض، والثانى مقتضى لزوم الى اللزوم، فثبت لزمان متباينان، احدهما كيفية النسبة بين الشيئين، والثانى كيفية النسبة بينهما وبين اللزوم ٢١

الاول ، والكلام في اللزوم الثاني كالكلام في اللزوم الاول فهذهنا لزوم ثالث . وهكذا الى ما لا يتناهى ، لانه لو انتهى الى حد لا يكون بعده لزوم لاختل امر اللزومات ، ويسرى الى اللزوم الاول ، فلا يكون الشيثان المفروضان متلازمان ، هذا خلف . فتسلسل اللزومات المتحققه في نفس الامر ، وهو باطل بالبرهان المشهور الدال على امتناعه . فاللزوم باطل . فانحصر الكلى الخارج عن حقيقة الافراد في نوع هو المفارق ، سواء كان خاصة او عرضا . عاماً فتأمل .

و التحقيق التحقيق بجوابه حق الجواب ان يقال : ان اللزوم ، وان كان مصحح انتزاعه موجوداً في الخارج ، لافعية له لافيه ولا في الذهن ، الا بانتزاع العقل اياه منه ، كما ان مصحح فرض الجزء المقدارى ، وان كان موجوداً في العين ، لافعية له فيه ، الا بفرض الفارض اياه فيه . والامر في لزوم اللزوم ولزوم لزوم اللزوم . وهكذا . كالامر في اللزوم الاول ، كما ان الامر في جزء الجزء وجزء جزء الجزء ، وهكذا . كالامر في الجزء الاول . وكما ان كل ما فرض من الاجزاء المقداريه يكون متناهيًا ، وما لا يفرض منها لا ينتهى الى حد ، لا يمكن ان يفرض بعده . كذلك حال كل ما انتزعه العقل من اللزومات وما لم ينتزع منها ، وكما ان قبول فرض الاجزاء الى ما لا يتناهى لا يتناهي ولا يقضى لا تقتضى بالفعل الا ما يصح فرضها فيه ، كذلك انتزاع اللزومات الغير المتناهيه الا يقضيه لا يقتضى بالفعل الا ما يصح انتزاعها منه كما لا تسلسل هناك كذلك ههنا ، وليس هناك تسلسل ، فليس ههنا تسلسل ، وهذا مراد من قال ان التسلسل في الامور الاعتباريه غير محال . فتدبر ، فانه وجداني لا يحتاج الى البرهان .

وما قيل في الجواب بان ما ذكر من الدليل على كون اللزوم محالاً ان استلزم المطلوب تحقق اللزوم ، وهو خلاف مدعى المستدل ، وان لم يستلزم فلا محذور ، ليس على ما ينبغي . اذ للخصم ان يقول : ليس عندي لزوم ولا استلزام ، والدليل على بطلانه منتهى على المقدمات المسلّمة عندهم . وكذا الجواب بالنقض باللزومات البيّنة ، فانه وان تمّ فهو غير شامل . واما الجواب بان جواز الانفكاك اما ان يكون لازماً لموصوفه ، فقد تحقق

اللزوم ، و ان لم يكن لازماً ، امكن امتناع الانفكاك ، ففيه انه لقائل ان يقول : نحن نستدل على عدم وقوعه ، نقول في رد هذا الجواب : ان جواز الانفكاك مفارق ، لكن يدوم لموصوفه ، وهو لا يقتضى الا امكان الذاتى لامتناع الانفكاك ، كالسكون للفلك . فلم يندفع مادة الشبه بالكلية . فتامل .

٢٠ - تشكيك . قد تقرر عندهم ان المعرف ما يكتسب به التصورات ، كما ان الحجة ما يحصل به التصديقات ، مع ان الاكتساب وتحصيل شيء لم يحصل باطل باسره ، لان الشيء المطلوب تحصيله بالنظر والاكتساب اما معلوم او مجهول . والاول ملزوم لطلب حصول ما هو حاصل ، والثاني يستلزم طلب المجهول المطلق ، وكلاهما باطلان . فالنظر والاكتساب كذلك .

والجواب انه يجوز ان يكون شيء معلوما من وجه ومجهولاً من وجه آخر ، كالجسم مثلاً ، فانه معلوم من حيث انه موجود ذو وضع مال للمكان متحرك اوساكن ، ومجهول من حيث حقيقته التي هو بها هو كانهيولى والصورة . فمن حيث هو معلوم نشرع في اكتسابه ، و من حيث هو مجهول نكتسبه ؛ ولما كان المطلوب تحصيله هو ذو الوجهين من وجه لا نفس الوجه ، فلا محذور اصلاً . فتدبر .

٢١ - تشكيك . قالوا : ان الحد لا يفيد الا تصوراً ، وهو من الموصل الى التصورات ، لا التصديقات . قيل : كيف يصح على هذا قول جبرئيل ع في جواب الرسول ص ع صدقت حين سألته عن حقيقة الايمان ، وقال له اخبرني عن الايمان ، فقال الرسول ص ع : الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فقال جبرئيل : صدقت . فان الرسول ص ع عرف الايمان . وعلى ما ذكرت من ان الغرض من التعريفات التصوير لا يصح لجبرئيل ان يقول في الجواب : صدقت ، لان التصديق انما يكون في القضية على ما قلت .

٢١ والجواب ان التعريف انما يستقيم ، اذا كان المعرف مساوياً للمعرف . فلقوله ص ع جهتان ، جهة التصور وهي جهة التعريف ، وجهة التصديق اي ما صدق عليه الايمان ، صدق عليه الاعتقاد بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وبالعكس . فتصديق جبرئيل ع راجع

- الى جهة التصديق ، لا الى جهة التعريف والتصوير . فتأمل . وكأن صاحب القسطاس انما نظر الى جهة التصديق ، لا الى جهة التعريف ، حيث قال : ولا خفاء في ان البحث انما يقع فيما فيه حكم ما بنى او اثبات ، وهو ينقسم الى التعريفات و الى المسائل ، لان الحكم بين الشئيين ان كان بان احدهما معرف للآخر ، فهو الاول ، و الا فهو الثاني . انتهى . ولا يخفى ان الحكم المشهور باطلاقه غير صحيح على ما عرفته ، الا بتوجيه صحيح . فتأمل .
- ٢٢- تشكيك . تقرر عندهم ان التصور قسمان ، كسبي و بديهي . والاول اكتسابه من الثاني ، وهو غير محتاج حصوله الى نظر وكسب وتعريف . فيرد عليهم ان هذا مخالف لما صرحوا به القوم من تعريف الكيفيات المحسوسة ، مثل الحرارة والبرودة والرطوبة ، واليبوسة ، حيث قالوا : الحرارة هي معرفة للمتشاكلات وجامعة للمتخالفات ، والبرودة بالعكس ، والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل ، واليبوسة بالعكس مع ان الكيفيات المحسوسة بديهيات . والجواب ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى التعريف والنظر والكسب ، واللازم منه ليس الا عدم احتياجه الى التعريف ، لانه لا يحتاج الى التنبيه . وما ذكروا القوم في بيانها منبهات لها لا غير . فتأمل .
- ١٢

باب التصديقات

- ١- تشكيكك . عرفوا القضية بانها قول يصح ان يقال لقائله : انه صادق او كاذب .
- ٣ واعترض اليه بان هذا التعريف غير جامع ، لان قولنا : « كل كلامي في هذه الساعة كاذب » ولم يتكلم بغيره قضيةً بل اريب ، ولا يصدق عليه التعريف المذكور ، اذ لا يصح ان يقال لقائله : صادق ، لاستلزامه كونه كاذبا ، واللازم باطل ، لانه كذب على تقدير الصدق ، والملزوم مثله ، فلا يوصف بكونه صادقا . ولا يصح ايضا ان يقال : انه كاذب ، للزوم كونه صادقا ، والتالى باطل ، لانه صدق على فرض الكذب ، ومقدمه كذلك ، فلا يكون كاذبا . فثبت انه لا يصح لقائله ان يقال : انه صادق او كاذب ، اذ لا بد في صحة حمل المفهوم المردد على شيء من صحة احدهما في الواقع . ولذا لا يقال : المجرد اما ساكن او متحرك ، سيما على سبيل منع الخلو ، كما اعتبر في تعريف القضية . وايضا فانه لما لم يكن صادقا يكون كاذبا ، ولما لم يكن كاذبا يكون صادقا . فهو صادق وكاذب معاً . والتعريف باعتبار منع الجمع والخلو ، كما ليس يخفى .
- ١٢

- والجواب ان هذا التعريف للقضية باعتبار نفس طبيعتها ، اعني ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه ، مع قطع النظر عن الخصوصية ، فمحصل التعريف ان القضية قول اذا جرد النظر فيها عن خصوصية المتكلم وخصوصية الموضوع والمحمول ، ويلاحظ بعنوان انه ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه ، يصح لقائله ان يقال : انه صادق او كاذب ، اى هذا المفهوم المردد . فلا يرد اخبار الله وملائكته ورسله و اخبار الائمة وسائر الصادقين والاخبار البديهية مثل : السماء فوقنا ، والارض تحتنا ، واجتماع النقيضين محال ، والقول المذكور ايضا ، لانه اذا جرد عن خصوصية المحمول ، ويلاحظ بعنوان ثبوت شيء لشيء ، يصدق عليه
- ١٥
- ١٨

التعريف المذكور بلا محذور. الا ترى انه لو بدل قوله « كاذب » بقوله « صادق » ، لا يرد الاشكال .
و اما الجواب بان هذا الكلام ليس بقضية بل انشاء ، فلا ينتقض تعريف التصديق به ،
فليس بشيء . فتدبر .

٣

لكن الاشكال فيه من وجه اخر ، وهو انه ثبت عند القوم ان القضية في الواقع ، اية
قضية كانت وباية خصوصية وقعت ، لا يخلو من الصدق والكذب . فهي في الواقع اما
صادقة او كاذبة . فيرد ذلك اليراد المذكور باي التقديرين على ما ذكرته ، وجوابه غير
خال عن حال الاشكال والصعوبة . ولذلك سمي شبهة جذر الاصم . ويمكن الجواب بعد
تمهيد مقدمة ، هي ان قول القائل : « كل كلامي في هذه الساعة كاذب » يتصور على وجهين ،
احدهما ان يكون الحكم بالكذب على مفهوم كلامي ومسماه ، بان يكون القضية طبيعية ، التقدير
ان مفهوم كلامي ، اى ما تضمنت الكلمتين مع الاسناد مضافاً الى ياء المتكلم ، كاذب .
والثاني ان يكون الحكم بالكذب على فردة ، وهو قول القائل : كلامي كاذب ، اذ فرد له سوى
ذلك . فان اريد الاول ، نختار انه كاذب ، اى لا يثبت له هذا المحمول ، اعني كاذب .
فقوله : لو كان كاذباً لكان صادقاً ، اذ رفع الكذب يستلزم ثبوت الصدق ، ممنوعٌ . وانما يكون
كذلك ، لو كان مفهوم كلامي خبراً ، وهو غير مسلم ، لكونه مركباً ناقصاً تقييدياً فهو
كما لا يكون كاذباً لا يكون صادقاً ايضاً ، فلا محذور ، وان اريد الثاني ، نختار انه صادق قوله ؛
لو كان صادقاً لكان كاذباً ، اذ محصله حينئذ ان ما صدق عليه كلامي في هذه الساعة الذي هو
منحصر في قولنا هذا ، اعني « كلامي كاذب » كاذب . فبفرض صدقه لا يلزم الارتفاع كاذب
عنه ، اعني عن الكلام مضافاً الى ياء المتكلم ، وهو ملزوم لثبوت صادق له لا غير . ففرض
صدق « كلامي كاذب » كاذبٌ يستلزم كلاماً آخر ، وهو قولنا كلامي صادق لا غير . ولتلك
الشبه ستة اجوبة اخر لا يليق طولها بعرض هذه الرسالة . فتأمل .

٢- تشكيكك. عندهم ان الحكم على الشيء مستدع لتصوره بوجه ما ، سواء كان بالحد
او الرسم . فيرد عليهم انه لو صدق هذا الحكم ، لصدق لاشيء من المجهول المطلق بمحكوم عليه
مادام مجهولاً مطلقاً ، وهو مستلزم للحكم على المجهول المطلق حين هو مجهول مطلق ، كما في

٢١

هذه القضية . فيجتمع لاشيء من المجهول المطلق بمحكوم عليه مادام مجهولاً مطلقاً ، على ما هو مفاد هذه القضية ، و بعض المجهول المطلق محكوماً عليه حين هو مجهول مطلق ،^٢ اذ حكم فيها على المجهول المطلق ، لانه الموضوع لها . وليس ذلك الا اجتماع النقيضين . فاللازم باطل ، والملزوم مثله .

والجواب . انه لما كان صدق العنوان على الذات باحد الأزمنة الثلاثة ، وغير مختص بزمان الاتصاف ، فالحكم على افراد هذا العنوان حينئذ كونها معلومة متصورة بهذا العنوان بانها ليست بمحكوم عليها ، لا على هذا الحال المعلوماتية ، بل على تقدير عدم العلم بها بوجه ما ، وفي زمانه . ولا يخفى ان كونها ليست بمحكوم عليها في زمان وعلى تقدير ، لا يناقض كونها محكوماً عليها [بهذا هي] بهذا الحكم على تقدير آخر وفي زمان غيره . فلا محذور . فتدبر .

٣ - تشكيكك . قالوا : لابد في صدق القضية الموجبة من وجود الموضوع ، لان^{١٢} الايجاب ، اى ثبوت شىء على شىء ، يقتضى ثبوت المثبت له . واعترض عليه بانا نرى بعض الاحكام الصادقة في نفس الامر ، بحيث لا يمكن تحقق المحكوم عليه فيه في الواقع ، مثل حكمنا بان « زيد حجر » قضية مثلاً ، او « زيد حجر » مناقض لـ « زيد ليس بحجر » ، فانهما^{١٥} حكمان صادقان ، مع عدم وجود المحكوم عليه لهما في نفس الامر ، اذ المحكوم عليه ليس الا « زيد حجر » ولا يمكن تحققه اصلاً .

والجواب . ما هو المقرر عندهم استدعاء الايجاب وجود الموضوع ، ان كان الحكم خارجاً فخارجاً ، وان كان ذهنياً فذهنياً . وقولنا « زيد حجر » قضية معناه انها قضية ذهنية^{١٨} محصلها ان « زيد حجر » في الذهن ، اى هذا المركب فيه موصوف بانها قضية بحسب نفس الامر ، لا غير قضية من المركبات ، اذ لهذا المفهوم المعبر بهذا الوجه موضوع هو « زيد »^{٢١} و محمول هو حجر ، ونسبة و ان كان كونها قضية في الواقع باعتبار كونها قضية كاذبة وفي ضمنها ، والمقيد مستلزم للمطلق ، مثل قولنا : اجتماع النقيضين محال في الخارج ، اذ محصله ان اجتماع النقيضين هذا المفهوم في الذهن موصوف بالاستحالة الخارجية بحسب الواقع ،

لا بالامكان فيه ، فانه غير موصوف بهذا في الذهن ، على ما هو امره بالنظر الصحيح . ولا شك
ان الموضوع في القضيتين موجود في الذهن . واما صدق هذين الحكمين فهو بمطابقة النسبة
المعتبره المنتزعة عن موضوعها ، اعني زيد حجر . واجتماع النقيضين ، الحاصلين في الذهن ،
اي نسبة كونه قضية كاذبة الى الاول ، ونسبة الاستحالة الخارجية الى الثاني ، للنسبة الخارجية
عن هذه الملاحظة والانتزاع التي تحققت لهما باعتبار لهما الثانية ، بالنظر الى الواقع ، وان لم يكن
اعتبار وانتزاع اصلا ، بل معتبر ومنتزع ايضا ، اذ كان انتزاع المحمول والنسبة على ماهي
عليه بحسب الواقع ، ولا معنى لكون الحكم صادقا الا كون النسبة المعتبرة بوجه مطابقة لخارج.
هذه النسبة ، سواء كانت النسبة الخارجية عن هذه النسبة الملاحظة المنتزعة متحققة في الخارج
والعين ، بان يكون المنسوب اليه المنشأ للانتزاع عينيا ، اولاما في الذهنيات ، فان كل مفهوم
في الذهن له نسبة الى الخارج بامكان الحصول فيه او الامتناع . فلو اعتبر النسبة المنتزعة على
ما هو عليه من الحصول وعدمه بالنسبة الى الواقع ، فالحكم صادق . وان اعتبر وانتزع على
غير ما هو عليه بالنسبة اليه ، فهو كاذب . فتدبر .

١٢
٤- تشكيك . تقرر عندهم انه لا بد في القضية من تقييد افراد الموضوع بالامكان ،
اذ لو لم تقيّد لم يصدق كلية حقيقية اصلا : اما الموجبة ، فلان من افراد الغير الممكنة للانسان
مثلا انسان لا يتصف بالحيوانية ، فلا يصدق كل انسان حيوان حقيقة ، لصدق نقيضه ،
وهو بعض الانسان ليس بحيوان ؛ واما السالبة ، فلانه ايضا من افراد الغير الممكنة انسان
متصف بالحجرية ، فلا يصدق لشيء من الانسان بحجر حقيقة ، لصدق نقيضه ، وهو
بعض الانسان حجر ، على ما قرروا وابسطوا الكلام عليه .

١٨
و فيه انه لقائل ان يدعى نقيض المقدمة المذكورة ، ويقول معارضا : عدم التقييد
بهذا القيد لا يستلزم عدم صدق كلية اصلا ، اذ لو استلزمه لصدق لشيء من الحقيقة الكلية
السالبة بصادقة ، والملازمة ظاهرة ، والحال ان هذه قضية سالبة كلية حقيقية غير مقيدة
بقيد الامكان ، فلو استلزمه ، لا يستلزم النقيض ، اعني لا شيء من الحقيقة السالبة الكلية
بصادقة وبعض السالبة الكلية الحقيقية صادقة كما هذه القضية فاللازم باطل ، وكذا الملزوم .

فثبت مدعانا .

والجواب ان هذا الصدق غير مضر ، لان صدقها مستلزم لكذبها ، لكونها من
عنوان نفسها ، فيكون كاذبة على تقدير كونها صادقة . واما هذا المحال ، اى الكذب على تقدير
الصدق ، ليس منشاء حكمهم بوجوب التقييد ، بل عدم التقييد ، فيكون باطلاً مثله .
وحاصل الاستدلال ان الافراد ، لو اطلقت ولم تقيد بالامكان ، لم يصدق كلية ، سواء فرض
صدق شىء منها ولزم الكذب كما هذه الكلية السالبة التى صدقها يستلزم كذبها ، اولاً . فيكون
عدم التقييد مستلزماً لجمع النقيضين ، فيكون باطلاً . ويمكن النقض على تلك المقدمة بان
يقال : ليس دليلكم لجمع مقدماته صحيحاً ، لانه لو صدق ، لا يستلزم المحال ، اى الكذب على
تقدير الصدق ، ويجاب بمنع الاستلزام ، بل هو لازم من عدم التقييد بالامكان . ولو تمسك
الناقض باجراء الدليل و تخلف الحكم ، فالجواب ان الجريان مسلم والتخلف ممنوع ، والسند
ظاهر .

١٢ ٥- تشكيك . قالوا : السالبة الكلية تنعكس الى سالبة كلية ، خصوصاً اذا كان
ضرورية . فيرد عليهم انه يصدق لاشىء من الانسان بنوع ، اذا الحكم فى المحصورة على الافراد ،
ولا يصدق لاشىء من النوع بانسان ، لصدق نقيضه ، وهو بعض النوع انسان .

١٥ والجواب ان العكس من احكام القضايا المحصورة ، لا الشخصية ولا الطبيعية ، اذ هم
لا يبحثون عنهما مع انه يمكن الاستدلال على هذا المدعى ايضا . امّا الاول ، فلان قولنا :
زيد كاتب مثلاً ، لا ينعكس اصلاً . ولو قيل : كاتب زيد ، كان الموضوع ايضا زيداً والمحمول
١٨ كاتب قدم لغرض من الاغراض ، اذا المفهوم لا يكون موضوعاً ومحكوماً عليه الا فى الطبيعية ،
وكون هذه طبيعياً باطل ، الا ان يراد بالكاتب الذات و زيد المسمى بزيد ، فحينئذ ليس
عكساً لذلك ولازماً له ، اذا الاول ما حكم فيه على الذات المعلوم بكونه مسمى بزيد والمجهول
٢١ بكونه كاتباً بانه كاتب ، و هو لا يلزمه الحكم على الذات المعلوم بكونه كاتباً المجهول بكونه
مسمى بزيد . وان اريد به الذات المعلوم بكونه كاتباً ومسمى بزيد وحكم عليه بانه مسمى
بزيد ، كان لغواً ، مع انه ليس بلازم للحكم الاول . ولو انعقد زيد كاتب بالنظر الى ذات

يكون معلوم الكتابة والتسمية بزيد اولاً ، ويقال صدق زيد كاتب والكاتب زيد ، والثاني لازم للاول ، نقول ان هذا بحسب الاتفاق و من خصوص المادة ، على ما علمت ، والحال ان احكامهم كلية لازمة لجميع افراد ما هو حكم له ، كما صرحوا به ، على ان هذا ايضا لغو ٣ محض .

و اما عدم انعكاس الطبيعة ، فلانه صدق طبيعة الحيوان جنس ، اى يصدق عليه انه كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق ، ولا يصدق ان مفهوم الجنس وطبيعته حيوان ، ٦ اى جوهر جسم حساس ، وهو ظاهر . فثبت ان العكس من احكام القضايا المحصورة . فنقول انهم صرحوا في بحث تحقق المحصورات بان فيها عقدان ، عقدا الوضع وعقدا الحمل . اما الاول فهو المشهور ، و اما الثاني فهو الحكم على ما صدق عليه الموضوع من الافراد بانه ٩ صدق عليه مفهوم المحمول ، صدقا من قبيل صدق الكلى على الجزئى . فلا شك انه كما صدق لاشئ من الانسان بنوع محصورة معتبرة عندهم ، صدق لاشئ من النوع بانسان لكذب نقيضه ، و هو بعض النوع انسان ، اذ لا يصدق على النوع انه انسان محصورة . والا ، ١٢ لزم ان يكون بعض النوع فرداً للانسان مع افراد النوع الحقيقي ليست الاشئ ، صادقاً ايضا ، لان عكسه ، وهو بعض الانسان نوع ، غير صادق ، و عدم صدق لازم لازوم لعدم صدق الملزوم . فلا انتقاض . وهكذا الامر في قولنا : لاشئ من الحيوان بجنس ، و لاشئ من الجنس ١٥ بحيوان ، بل تفاوت .

٦- تشكيك . قالوا : الموجبة الجزئية تنعكس الى موجبة جزئية . فيرد عليهم انه يصدق بعض النوع انسان ، ولا يصدق بعض الانسان نوع ، لصدق نقيضه ، و هو لاشئ من ١٨ الانسان بنوع ، لان الحكم في المحصورة على افراد الموضوع كما عرفت . والجواب انه كما لا يصدق بعض الانسان نوع ، كذلك لا يصدق بعض النوع انسان محصوره ، كما مر تحقيقه في الفصل المتقدم على هذا الفصل بلا فصل ، فتذكر . ٢١

٧- تشكيك . قد تقرر عندهم ان المشروطة العامة تنعكس بعكس النقيض الى العرفية العامة ، والحال ان الحكم منتقض بقولنا : كل معدوم مطلقا ، مادام معدوما مطلقا ، يمتنع

الاخبار عنه ، اذهى مشروطة عامة ، ولاتنعكس الى العرفية العامة بعكس النقيض ، لانه لا يصدق كل ما يمكن الاخبار عنه فهو موجود ، مادام يمكن الاخبار عنه ، لصدق نقيضه ، اعنى السالبة الجزئية الحينية المطلقة ، وهى بعض ما يمكن الاخبار عنه فهو معدوم بالفعل ، حين هو ممكن الاخبار عنه ، اذ وصف العدم ليس ضروريا لبعض المعدومات ، فهو فى حال العدم يتصف بامكان الاخبار عنه ، وان كان الاخبار فى حال الوجود ، كما انه متصف بامكان الوجود فى تلك الحال . ٦

وتحقيقه ان امتناع الاخبار الماخوذ فى اصل القضية ، اى المشروطة العامة ، ليس الا الامتناع الناشئ عن وصف العدم مادام معدوما ، وهو لا ينافى فى الامكان الذاتى ، بل المقابل له و نقيضه ليس الا الامكان الاستعدادى للاخبار عنه ، فهو غير محمول الا على المستعد للاخبار عنه ، وهو الموجود ، حال كونه موجوداً ، بنحو من الانحاء . فالصادق ليس الا العرفية العامة و نقيضه غير صادق لما عرفت . فتأمل . ولا يخفى انه يندفع بهذا ايضا . ٩

وما يقال انه يصدق قولنا : كل معدوم العلة من الممكن فهو ممتنع الوجود ، بشرط كونه معدوم العلة ، ولا يصدق عكس نقيضه ، وهو كل ما امكن وجوده ، فادام امكن وجوده ، يكون علته موجوداً ، لصدق نقيضه ، وهو بعض ما امكن وجوده يكون علته معدومة ، حين هو ممكن الوجود بلاقاوت . فتدبر . ١٥

٨- تشكيك . قالوا : ان الحكم المتصلة للزومية هى التى يتحقق الملازمة من طرفيها ، المقدم والتالى ، وانها قد يتالف من المحال وما ينافيه . ولهذا يتجه ان يقال ان المحال قد يستلزم نقيضه . وفيه ١٨

انه يرد الاشكال بان المتصلة للزومية المعبرة عندهم ، لو تحقق بين المحال وما ينافيه ، مثل اجتماع النقيضين وارتفاعهما مثلاً ، كقولنا : لو تحقق اجتماع النقيضين تحقق ارتفاعهما ، كانت بين المحال وما ينافيه المنافاة والملازمة . اما المنافاة ، فظاهرة . واما الملازمة ، فبناء على ما قالوا من تحقق الملازمة فى القضية المعبرة عندهم بعنوان الزومية . والحال ان المنافاة تصحح الانفكاك بين الشيئين ، والملازمة تمنعه ، و تنافى اللوازم دال على تنافى الملزومات . فلما كان جواز الانفكاك اللازم للمنافاة منافياً لاستحالة الانفكاك اللازم للملازمة فالمنافاة والملازمة متنافيان . فاذا كان ٢١

بين طرفي المتصلة اللزومية يجب ان يتحقق الملازمة ، كما قالوا ، لزم اجتماع المتنافيين فيها بحسب نفس الامر ، وانه محال .

والجواب ان يقال : ان اريد بكون المنافاة مصححاً للانفكاك بينهما انه مصحح لتحقيق ٣ احدهما في الواقع بدون الاخر ، فهي والملازمة متنافيان ، لكنه ممنوع ، اذ يجوز ان يكون كلاهما ممنوعين في الواقع كما بينا . وان اريد انه مصحح لقولنا : لو تحقق احدهما ، لم يتحقق الاخر ، فسلم . لكن لما كان بينهما الملازمة ، صحّ انه لو تحقق احدهما تحقق الاخر ، ولا منافاة بين ٦ الشرطيتين على تقدير المحال . بل ليس الكلام الا فيه . على انه لو سلمت المنافاة بينهما ، يمكن ان يقال هذا محال آخر يستلزم المحال الاول ، كاستلزامه نقيضه ، اذ المحال قديستلزم المحال . فتدبر ، فانه دقيق .

٩- تشكيك . قالوا : ان صدق المتصلة وكذبها يصدق الحكم بين المقدم والتالي وكذبه ، سواء كان الطرفين صادقين ، نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً ، او كاذبين ، نحو ان كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ، او كان المقدم كاذباً والتالي صادقاً ، نحو ان كان الانسان ناهقاً كان حيواناً ، ولا يصدق من مقدم صادق و تال كاذب ، لانه يلزم اما صدق الكاذب ، لان صدق الملزوم مستلزم لصدق اللازم ، والمفروض انه كاذب ، او كذب الصادق ، لان كذب اللازم مستلزم لكذب الملزوم ، والحال انه صادق ، كقولنا : ان كان الانسان حيواناً ١٥ كان ناهقاً . ويرد عليهم انهم قائلون بان الموجبة الكلية اللزومية تنعكس الى الموجبة الجزئية . فاذا صدق اللزومية من مقدم كاذب و تال صادق ، كما قالوا ، كان عكسه ايضاً صادقاً . وليس هو الا المركب من المقدم الصادق والتالي الكاذب . فيلزمهم التناقض والحكم بصدق ١٨ امرين متناقضين .

واجيب بان الحكم الاول انه لا يصدق من المقدم الصادق والتالي الكاذب القضية اللزومية الكلية ، والحكم الثاني انه يجوز صدق المركب منها جزئية ، فلا تناقض . ٢١ واعترض عليه انه يلزم على هذا الجواب محذور آخر ، وهو صدق عكس قولنا لزومية كلما كان زيداً ناهقاً كان حيواناً ، وهو قديكون اذا كان زيداً حيواناً كان ناهقاً لزومية ، والحال

ان التالى غير لازم للمقدم ولا يصدق ايضا ، اذكون زيد حيواناً لايلزمه كونه ناهقاً ،
والا لكان كل ماكان حيواناً كان حمراً ، والتالى باطل .

٣ **والجواب** ان كلية اللزومية باعتبار الحكم باللزوم فى جميع الاوقات وعلى جميع الاوضاع ،
والجزئية باعتبار الحكم فى بعض الاوقات وعلى بعض الاوضاع فيصدق العكس ، اذ مفاد
هذاالمقدم ، اعنى مجرد كون زيد حيوانا لا بشرط ، بدون اعتبار الانسانية فيه و ملاحظة
٦ الناطقية معه ، كما ان محصل معنى ان كان زيد حيوانا من الاوضاع الممكنة الاجتماع معه
وضع كونه فى ضمن الحيوان الذى فى الحمار وسائر انواعه ، لان كون زيد حيواناً لا بشرط ليس
فى مفهومه ما ينافى شيئاً من ذلك . اذ هو جنس مشترك بين جميع انواعه ، وليس معه
٩ ملاحظة تميز نوع عن نوع آخر منه فرجعه الى انه اذا كان زيد حيوانا فى بعض الاوقات
وعلى بعض الاوضاع ، و هو وضع كونه حيواناً الذى فى ضمن الحمار ، لكان ناهقاً ، ولا
شك فى صدقه لزوميه ، واللزوم بينهما ظاهر . والسرفيه ان المقدم الصادق والتالى الكاذب ،
اذا كان جزئيه ، يرجع الى المركب من الكاذبين ، فلايلزم شىء من المفسدين المذكورين
١٢ اولاً ، بخلاف ما اذا كانت كليةً ، فانه لايمكن ارجاعه اليه . فتدبر .

ويمكن تقرير الاعتراض بوجه آخر ، و هو ان هذا التوجيه لاندفاع التناقض
لايصح فى نفسه ، وان ارتفع به لتدافع ، والقواعد البرهانية لا بد من صحتها فى نفس الامر .
١٥ وانما قلنا انه لايصح ، لان القضية المتصلة المذكورة ، كما لا يصدق كلية لزومية لا يصدق
جزئية لزومية ، اذكما لا يصدق قولنا : كلما كان زيد حيوانا كان ناهقاً ، لا يصدق قولنا :
قد يكون اذا كان زيد حيوانا كان ناهقاً ، لان المراد « بالحيوان » الحيوان الذى فى ضمن
١٨ الحمار ، او الحيوان الذى فى ضمن الانسان ، اولا بشرط . فان كان الاول ، كان المقدم ايضا
كاذباً ، فخرج عن موضوع البحث ، والثانى غير محمول ، والثالث محمول ، لكن الحكم
لزومية غير صادق .

٢١ **وحينئذ الجواب** ان نختار الشق الثالث ، ويقال : قولهم « اللزومية لا يصدق كلية من
مقدم صادق و تال كاذب ، بخلاف الجزئية » مبنى على ان الجزئية يرجع الى المركب

من الكاذبين ، كما عرفت في التقرير الاول . ولا يلزم شيء من المحذورين ، بخلاف الكلية ، فانه مستلزم لاحد المحالين . فتأمل .

- ٣ ١٠- تشكيك. عندهم ان المتصلة للزومية قد يكون كلية وقد يكون جزئية ، والحال ان اللزوم ، اعني امتناع الانفكاك بين المقدم والتالي ، في الكلية ظاهر ، واما في الجزئية ، فلامعنى للزوم فيها ، اذ مفهومها تخلف التالي عن المقدم في بعض الاحيان ، وهو ينا في اللزوم بين طرفيها . مثلاً ، قولنا : قديكون اذا كان الشيء حاراً كان ناراً ، لزومية جزئية ، ٦ ومفهومه تخلف كون الشيء ناراً عن كون الشيء حاراً ، بان يكون جسماً آخر من الاجسام الحارة ، فلم يكن بينهما اللزوم الذي هو استحالة الانفكاك ، فلامعنى لكون الجزئية لزومية .
- ٩ والجواب ان حاصل هذه اللزومية الجزئية الحكم باستحالة الانفكاك بين الطرفين في بعض الزمان وعلى بعض الاوضاع الممكنة . فمحصله يرجع الى ان كون الشيء حاراً على وضع يتلبس بنوع حرارة النار تلبساً طبيعياً يستلزم كونه ناراً ، لامطلقاً وعلى جميع الاوضاع .
- ١٢ فاللزوم ، اى استحالة الانفكاك ، بين ذلك المقدم المأخوذ بذلك التقدير وبين التالي ، ظاهر ، فلاسترة فيه . وتفصيله ان اللزومية الكلية هي التي حكم بين طرفيها باللزوم الكلي ، اى اللزوم مطلقاً على اى تقدير كان من التقادير الممكنة الاجتماع من المقدم ، وبأى وضع اخذ المقدم في الاوضاع الممكنة الاجتماع معه ، كقولنا : كلما كان الشيء انساناً ، سواء كان ١٥ على وضع الكاتبية والشاعرية والناطقية والمشي والتكلم والنوم واليقظة والاكل والشرب وغيرها من الاوضاع الممكن الاجتماع معه ، وفي اى زمان كان ، كان حيواناً . اى يستلزم ذلك الكون هذا الكون . واما الجزئية فهي التي حكم فيها باللزوم الجزئي ، اى اللزوم المقيد ١٨ بكون المعدوم على بعض الاوضاع الممكن التحقق معه ، كقولنا : قديكون اذا كان الشيء حيواناً كان انساناً ، اى على بعض الاوضاع ، وهو وضع كونه ناطقاً او شاعراً او كاتباً او صادقاً ، لامطلقاً . فعناه كون الشيء حيواناً ، حال كونه متلبساً بالناطقية مثلاً ، يلزمه ٢١ كونه انساناً فتدبر ، وقس عليه جميع الجزئية اللزومية ، فانه يستقيم معنى اللزوم بين طرفيها على الوجه المعبر عندهم .

١١- تشكيكك. قالوا ان المنفصلة الحقيقية هي التي يكون التنافي بين جزئها وجوداً

وعدماً ، و يمثلون لها بقولهم : العدد اما زوج و اما فرد ، مع انه لا يكون التنافي ما بين كون
العدد زوجاً و كونه فرداً ، اذ يجوز عدد لا يكون زوجاً ولا فرداً كدورات الفلكك ، فانه ليس
فرداً لكون كل فرد اقل من الزوج الذي فوقه بواحد ، فيكون متناهيًا ، وليس ايضاً زوجاً ،
اذ كل زوج اقل من الفرد الذي فوقه بواحد ، فوجب كونه متناهيًا ايضاً ، فهي ليست فرداً
ولا زوجاً ، لكونها غير متناهية بالبرهان .

و يمكن الجواب بان الدورات للفلكك فرد . وقوله « و كل فرد يكون اقل من

زوج الذي فوقه بواحد » غير مسلم . و انما ذلك في فرد متصور فوقه زوج . ولا شك
انه على تقدير عدم التناهي ، لا يتصور ذلك ، بل كل زوج يتصور يكون داخلياً فيه ،
وكذا الامر في الزوج . لا يقال : كونه زوجاً غير جائز ، اذ لو كانت زوجاً ، كانت متناهية
لانها حينئذ يكون منقسمة الى متساويين ، والنصف المفروض من اليوم الى الطرف الماضي متناه ،
وهو مساو للنصف الاخر ، فيكون المجموع متناهيًا . لانا نقول : يجوز كون كل من النصفين
المتساويين غير متناه ، اذ كل حد فرض انه نصف لها يحتمل ان لا يكون نصفاً لها ، بل
ما فوق هذا الحد ايضاً كان داخلياً في النصف . وهكذا الامر الى غير النهاية ، فلا يلزم كون
مجموع النصفين المتساويين متناهيًا . وكذلك الكلام في تقسيمها الى الثالث وسائر الاجزاء .
فتأمل .

١٢- تشكيكك. قالوا المنفصلة الحقيقية قد يتركب من اجزاء ثلاثة ، مثالها العدد اما

زائد او ناقص او مساو ، مع انه قد تقرر عندهم ان عين احد جزئي المنفصلة مستلزم لنقيض
جزء الاخر ، وبالعكس . فيلزمهم كون اجزاء المنفصلة الحقيقية ، مع وجوب التنافي بينهما
وجوداً وعدماً ، مستلزما احدها الاخر . مثلاً ، في المثال المذكور ، على ما قررنا ، يلزم
ان يكون كون العدد زائداً مستلزماً لكونه غير ناقص ، وبالعكس ، و كونه غير ناقص مستلزماً
لكونه مساوياً ، و بالعكس . فيكون كونه زائداً ، مستلزماً لكونه مساوياً ، فلا يكون اجزائها
غير مجتمعين وجوداً وعدماً . وهل هذا الا التناقض الصريح .

- و يمكن الجواب من وجهين ، الاول ان المراد بقولهم « المنفصلة الحقيقية قديكون مؤلفة من ثلاثة اجزاء » انها مؤلفة منها صورة ، و اما حقيقة ، فهي مؤلفة اما من جزئين احدهما حملية ، وهي العدد اما زائد ، والثاني شرطية منفصلة مانعة الجمع ، وهي العدد اما ناقص او مساوٍ . والشرطية كما يجوز تركيبها من حملتين يجوز تركيبها من شرطيتين ومختلفتين . ولا شك ان الاستلزام المذكور جارٍ بين تلك الحملية والشرطية المنفصلة المانعة الجمع ، اذ كون العدد زائداً مستلزم لكونه غير ناقص وغير مساوٍ ، وبالعكس . او مؤلفة من جزئين كل واحد منها حملية . الاول العدد الزائد ، والثاني العدد غير زائد ، والناقص والمساوٍ تفصيل للجزء الاخير . ولا ريب ايضاً ان الحكم المذكور يجري بين هذين الطرفين لتلك القضية . والوجه الثاني انه مركب من ثلاثة اجزاء حقيقية ، لكن القول بالاستلزام مختص بما اذا كانت مركبة من جزئين لا واسطة بينهما . مثل العدد اما زوج واما فرد .

- ١٣- تشكيك . عندهم ان المشروطة العامة اخص من العرفية العامة ، والعموم والخصوص بين القضايا باعتبار التحقق دون الحمل ، فيلزمهم تحقق العرفية العامة كلما تحقق المشروطة العامة ، مع انه يصدق قولنا : كل معدوم العلة بشرط كونه معدوم العلة ، فهو ممتنع بالضرورة ، ولا يصدق كل معدوم العلة ، حال كونه معدوم العلة ، فهو ممتنع ، لصدق نقيضه ، و هو ان بعض معدوم العلة يمكن ان يوجد حين هو معدوم العلة ، اذ كما يمكن وجود علة يمكن وجوده .

- والجواب ان يقال : الامتناع المأخوذ في القضيتين هو الامتناع الناشئ من وصف العدم ، فهو غير مناف للامكان الذاتي . فقوله « لصدق نقيضه ، وهو ان بعض معدوم العلة يمكن ان يوجد حين هو معدوم العلة » ان اريد « بالامكان » الامكان الذاتي ، فنسلم ، لكنه ليس نقيضاً للعرفية ، كما عرفت . وان اريد الامكان المقابل للامتناع بشرط وصف العدم ، اعني رفع الامتناع الناشئ عن وصف العدم ، فلا نسلم ان بعض معدوم العلة ، حين هو معدوم العلة ، يرتفع عنه الامتناع الوصفي للوجود ، ضرورة ان كل معدوم العلة ، حين عدم العلة ، موصوف بالامتناع الغيري ، وان كان متصفاً بالامكان الذاتي . فتدبر .

١٤- تشكيكك . تقرر عندهم ان نقيض كل شيء رفعه ، مع انهم قائلون بان نقيض
الاخص مطلقا من شيء اعم من نقيض ذلك الشيء . قالوا : كلما صدق عليه نقيض الاعم ،
٣ كاللاحيوان ، صدق عليه نقيض الاخص ، كاللانسان . وليس كلما صدق عليه نقيض الاخص ،
صدق عليه نقيض الاعم ، كالفرس مثلا ، فانه صدق عليه اللاانسان ، ولا يصدق عليه
اللاحيوان ، لان كل فرس حيوان . فيرد عليهم ان نقيض كل شيء اذا كان رفعه ، فاللانسان
٦ مثلا رفع الانسان ، لانه فرض نقيضه . فكيف يصدق على الفرس انه لانسان ، بمعنى رفع
الانسان ؟ فان الفرس ليس رفع الانسان بديهية . فكلما لا يصدق عليه اللاحيوان ، لا يصدق
عليه اللاانسان ، اى رفع الانسان ، لانه ليس رفعاً له ، فلم يكن بين اللاحيوان واللانسان
٩ عموم و خصوص بعكس العينين ، والحال انهم مصرحون به . وقاعدتهم كلية منطبقة على
جميع الجزئيات . فبين قولهم « نقيض كل شيء رفعه » وقولهم بذلك القاعدة تدافع .

والجواب ان هذا ، اى نقيض كل شيء رفعه ، قول السيد السند ، صدر الدين
١٢ محمد ، ولا يلزمهم القول به . بل هم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه . وهو لا يقتضى كون
نقيض كل شيء رفعاً له ، اذا الموجبة الكلية لا تنعكس كلية ، فلا يلزم منه كون مدار التناقض
على الرفع ، بل اعم منه ومن الغيرية ، فيصدق في المادة المفروضة على الفرس اللاانسان بمعنى
١٥ الغيرية ، اى ما سلب عنه الانسان ، وان لم يصدق بمعنى الرفع ، ولا يصدق عليه اللاحيوان ،
لا بمعنى الرفع ولا بمعنى الغيرية . وهذا ، اعني رفع كل شيء نقيضه ، مرافق لما ذهب اليه المحقق
الدواني ، وأشار اليه في حاشيته للتجريد من مبحث اشتراك الوجود .

١٥- تشكيكك . قالوا بوجوب اتفاق النقيضين في ثمانى وحدات ، كما فصلوا ، والحال
١٨ ان اكثر القضايا مما لا يصلح لذلك ، كقولنا : الله عالم ، ونقيضه الله ليس بعالم ، كما فصلوا ،
فانه لا مدخل فيهما للزمان والمكان والجزء والكل وغيرها ، فيلزم ان لا يكونا نقيضين ،
٢١ وانه باطل .

والجواب ان المراد باتفاقها في ثمانى وحدات ، عدم اختلافهما في شيء من تاكث الثمانية
كما يشعر به الدلائل التى ذكروها في مبحث بيان اعتبار الوحدات ، والسالبة لا يقتضى وجود

الموضوع ، اذ يصدق على زيد الموجود الغير الكاتب انه ليس بكاتب و على زيد المعدوم ايضا . فتدبر .

١٦- تشكيكك . تقرر وان نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية وصدق احدهما مستلزم

لكذب الاخرى ، و بالعكس ، و هو نقيض بمادة . فرضنا ان لا يكون في الدار الا اربعة رجال ، فانه يكذب السالبة الكلية في قولنا : لاشيء من الرجال في الدار ، و يكذب ايضا الموجبة الجزئية ، اى قولنا : خمسة رجال في الدار ، وهذه موجبة جزئية وخمسة سور لها ، كما صرح به الشيخ في منطق الشفا .

والجواب ان المراد من قولهم « صدق السالبة الكلية يستلزم كذب الموجبة الجزئية

و بالعكس » انه اذا كذبت السالبة الكلية ، كقولنا : لاشيء من الحيوان بناطق ، يلزم ان يصدق موجبة جزئية ما هي نقيضه لاجميع الجزئية ، فانه يصدق : بعض الحيوان ناطق ، اذا اريد بذلك البعض الانسان ، ولا يصدق بعض الحيوان ناطق ، اذا اريد به الفرس . فلا يلزم من كذب السالبة الكلية صدق جميع الموجبات الجزئية . اذا عرفت هذا ، فنقول في المادة المذكورة انه لا يصدق لاشيء من الرجال في الدار ، ويصدق نقيضه ، و هو بعض الرجال في الدار ، و ان لم يصدق موجبة جزئية اخرى ، وهى خمسة رجال في الدار .

١٧- تشكيكك . قالوا : لا بد في القياس من تكرار حد الاوسط بينه ، اى بلا زيادة ولا

نقصان . ولهذا يقولون كل ما لم يتكرر حد الاوسط انه قياس المساوات ، ان كان متعلق المحمول في الصغرى موضوعا في الكبرى ، مع صحة المقدمة الخارجية في نفس الامر ، كقولنا : الف مساو « ج » ، و ج مساو « ب » ، فالـ ف مساو « ب » بواسطه المقدمة الخارجية ان المساوى للمساوى للشيء مساو لذلك الشيء . و ان لم يكن كما ذكرنا ، فان كان قابلا للتاويل ، بحيث يصير ما فيه حد الاوسط مكرراً ، يؤولون اليه ، ويلحقون بالقياس الاقتراني ، كقولنا :

هذا في المكان ، و كل حاصل في المكان جسم ، فهذا جسم ، حيث يؤولوا الى ان الصغرى هذا حاصل في المكان ، فحصل تكرار حد الاوسط . و ان لم يكن قابلا للتاويل ، حكموا ان القياس باطل ، نحو : كل انسان حيوان ، و كل فرس .

- واعترض عليهم ان قولنا : زيد ابو كاتب ، وكل كاتب يقرء ، قياس منتج بالبدية العقلية انه زيد ابو قارى ، مع انه ليس من نوع قياس المساواة لعدم تحقق المقدمة الخارجية الموقوف عليها لها ، ولا قابلاً للتاويل المذكور. فينتقض قاعدتهم به. ٣
- اقول : قال الشيخ فى الاشارات : واعلم انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلق او معلول له مطلق ، وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر فى الاصغر . وهذا انما يغفلون عنه. بل يجب ان تعلم انه كثيرا يكون الاوسط معلولاً للاكبر علة لوجود الاكبر فى الاصغر . و انتهى . ومثل له المحقق الطوسى ، طاب ثراه ، بقولنا : العالم مؤلف ، ولكل مؤلف مؤلف ، فان الاوسط وهو « المؤلف » ، وان كان معلولاً للاكبر ، وهو المؤلف ، فانه علة لوجود الاكبر فى الاصغر . وهذا برهان لمى ليس بانى . انتهى . ٩
- فالقوم يؤولونه الى قولنا : العالم مؤلف ، وكل مؤلف ذو مؤلف ، انتزاعاً من اللام الجارة فى قوله و لكل مؤلف ، حتى يتكرر حد الاوسط . و اما المحقق الدوانى فيوجه على وجه لا يحتاج الى ارتكاب المسامحة فى هذا القياس . ولا يرد عليه ما يرد على القوم. على ما عرفت. ١٢
- وهو ان الاكبر حقيقة هو المؤلف ، والاوسط هو المؤلف ، واللام الجارة تعاد فى النتيجة ، ويمنع كون الاوسط يجب تكرره بعينه بلا زيارة و نقصان ، بل كثيراً ما زيد على الاوسط شىء يعاد فى النتيجة ، كما فى قولنا : زيد ابن عبد الله ، وعبد الله كاتب ، فزيد ابن كاتب ، من غير تمحل و ارجاع الى واحد من الاقيسة المشهورة. فلا يرد عليه ما يرد على القائلين بالاول. ١٥
- ١٨- تشكيك . قالوا : لا بد فى الشكل الاول من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ، وان النتيجة تابعة لآخرس المقدمتين . اورد عليهم انه ، لو كان الامر على ما قرروا ، لكان الضرب الذى فيه الصغرى سالبة غير منتج ، والذى فيه الكبرى جزئية ايضا كذلك. واذا كانت احدى المقدمتين جزئية ، كانت النتيجة جزئية مثلها ، والحال ان الكل مختلف فى قولنا : لاشىء من المجرد بحيوان ، و بعض الحيوان ناهق ، فانه ينتج سالبة كلية ، اعنى : لاشىء من المجرد بناهق ، سلب الحيوانية عن جميع افراد المجرد حصر الناهقية فى بعض الحيوان المستلزم سلب الناهقية عن كل افراد المجرد. وهذا الانتاج ليس بالنظر على خصوص

المادة للزوم الانتاج في قولنا: لاشيء من ج ب ، وبعض ب فقط الف ، فانه ينتج لاشيء من ج الف ، فلا دخل لخصوص المادة .

- ٣ والجواب ان نفي النتيجة ليس بالنظر الى الجزئي ، بل الى الكلي فحصله يرجع الى انه ليس لهذا الضرب والهيئة نتيجة كلية لازمة لها في جميع المادة الجارية هذه الهيئة فيها ، و ان ثبت في بعض المواد ، وكذا الشروط المذكورة للانتاج ليس بالنظر الى خصوص المادة ، بل لضبط نتيجة الضرب والهيئة في جميع المواد حاصله ان ضبط النتيجة في جميع المواد موقوف على هذه الشرائط .
- واذا تقرر هذا ، فنقول : لم نستلم ان انتاج هذا الضرب للسالبة الكلية لذاته وبالبدية كما هو امر الشكل الاول في صفته ليس دليلا له خارجا عن هذا الشكل لم يضر لقاعدتهم ، لانه بالنظر الى خصوص المادة ، قوله « وهذا الانتاج ليس بالنظر الى الخصوص » غير مسلم . وما ذكر في اثباته غير مثبت له ، اذ التعبير عن الموضوع بـ ج وعن المحمول بـ ب انما يكون للاشعار بانه منطبق على المواد كلها ، وهذا مع قيد فقط ، لا يجري في اكثر المواد ، كقولنا : لاشيء من الانسان بفرس ، وبعض الفرس جسم ، او بعض الفرس صهال ، فانه لا يصح قيد فقط ، مع ان النتيجة في (الاول ظ) الايجاب ، وفي الثاني السلب ، وفي المادة الجارية فيها ، مثل لاشيء من الحجر بحيوان ، وبعض الحيوان فقط صهال ، مع انه بواسطة خصوص المادة ، كما عرفت .

- ولقائل ان يقول لانسلم ان هذه النتيجة لازمة لذاته ، بل بسبب المقدمة الخارجية المستفادة من قيد فقط ، اذ معناه و بعض الحيوان ليس بصهال ، على انه لنا ان نعارض ونقول من راس : هذا الضرب ليس بمنتج ، اذ لا بد في النتيجة من الزوم ، بحيث كلما تحقق هذا الضرب في اى مادة كانت ، تحقق صدق النتيجة . وهذا ليس كذلك ، اذ لو بدل الكبرى بقولنا : بعض الحيوان اسود ، لكان الحق الايجاب ، كما ان الحق السلب ، ولو بدل الصغرى بقولنا : لاشيء من الجماد بحمار ، والكبرى بقولنا : وبعض الحمار ابيض ، ايضا الحق الايجاب . ولو قلنا ، لاشيء من المجرد بجماد ، وبعض الجماد ابيض ، كان الحق السلب

فظهر الاختلاف ، واختلاف النتيجة بالسلب والايجاب دليل على انه ليس شئٌ منهما لازماً ، له ، اذ لو كان اللازم الايجاب . لما صدق السلب في بعض الصور . وكذا الامر في السلب . فليس شئٌ منهما نتيجة له . فلانقض عليهم . فتدبر .

١٩- تشكيك . قالوا ان الشكل الاول انتاجه بديهي ، بخلاف باقي الاشكال ، فانها ردت اليه لسن انتاج . اعترض عليهم ان التصديق في كبرى هذا الشكل بثبوت الاكبر لكل افراد الاوسط موقوف على التصديق ، بثبوت بعض افراده الذي هو الاصغر ، وليس هذا الا النتيجة ، فالعلم بالكبرى موقوف على العلم بالنتيجة . فلو كان العلم بالنتيجة موقوفاً على العلم بالكبرى ، كما قالوا ، لزم الدور . فالشكل الاول مشتمل على الدور ، فهو باطل . والباطل كيف يكون بديهي الانتاج .

الجواب ان التصديق في الكبرى ثبوت الاكبر لكل افراد الاوسط يتوقف على التصديق به لبعض افراده مجملاً ، و بدون ملاحظة كون البعض اصغر او غيره ، كما يجده من له الوجدان ، والعلم المطلوب الموقوف على الكبرى هو التصديق بثبوت الاكبر الاصغر بخصوصه ، فلا دور .

والمشهور ان الشيخ ابو سعيد كتب الى الشيخ الرئيس ابن سينا هذا السؤال بقوله : اياك ان تعتمد على المباحث المعقولة ، فان اول البديهيات الشكل الاول ، والحال انه دوراً ، اذ ثبوت الاكبر للاصغر يتوقف على كلية الكبرى ، كما قالوا ، ولا يصير كبراه كلية حتى يكون الاكبر صادقا على الاصغر ، لان الاصغر من افراد الاوسط . فاجاب الشيخ الرئيس بان كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر اجمالاً ، والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلاً ، فلا دور . انتهى . وليت شعري ان هذا الكامل كيف تفتن بهذه الشبهة ، ولم يتفطن بجوابها ، مع كونه ظاهراً ، والحمل على الامتحان على الشيخ الرئيس بامثال هذه البديهيات يفيد خصوصاً مع تحقق الكمال . اللهم الا ان يقال انه من الاغلاط المشهورة .

٢٠- تشكيك . عندهم ان الموجبة الجزئية الصغرى مع السالبة الكلية الكبرى ينتج سالبة جزئية . فينتقض هذه القاعدة بقوانا : بعض النوع انسان ، ولا شئ من الانسان

بنوع ، لان الحكم في المحصورة على الافراد ولا يصدق بعض النوع ليس بنوع .

والجواب ان الصغرى ممنوع لكذب عكسه اللازم له ، و استلزام كذب اللازم

كذب الملزوم ، و هو بعض الانسان نوع ، اكونه محصورة ، والحكم فيها على الافراد ، ٣
ولان القضية المتعارفة المعتبرة عندهم في الاستدلال على مسائل العلوم هي التي يكون المحمول
اعم من افراد الموضوع ، حتى يكون صدق المحمول على افراد الموضوع من قبيل صدق
الكلي على الجزئي ، كما مر في مبحث النسب . وصدق الانسان على بعض النوع ليس كذلك ، ٦
فهى محصورة معتبرة في العلوم غير صادقة ومفاسد صدقها كثيرة ، كما علمت بعضها في ماسبق .
فتامل .

٢١- تشكيك . يجرى في كل قياس خلف اثبت به امتناع شيء لاستلزام وقوع ٩

ذلك محالاً ، و هو انه لما جاز استلزام الممكن بالذات محالاً لذاته ، كعدم العقل الاول
المستلزم وقوعه لعدم الواجب لذاته ، فلا يتم الاستدلال به على محالية المستلزم للمحال ،

لجواز كون الشيء ممكناً بالذات ومستلزماً للمحال ، كما عرفت مثلاً في الدليل على ان السالبة ١٢
الكلية يجب ان تنعكس سالبة كلية . قالوا : اذا صدق لاشيء من الانسان بحجر ، صدق
لاشء من الحجر بانسان . و الا صدق نقيضه ، و هو بعض الحجر انسان ، و يضم مع
الاصل هكذا بعض الحجر انسان ، ولاشء من الانسان بحجر ، ينتج : بعض الحجر ١٥
ليس بحجر ، فيلزم سلب الشيء عن نفسه ، و هو محال ، فالمستلزم له ، اعني نقيض العكس
محال . فثبت العكس لاستحالة ارتفاع النقيضين . فيوجه ان يقال : لانسلم ان كل مستلزم
للمحال محال ، اذ قد يكون الشيء ممكناً بالذات ومستلزماً للمحال ، كما مر فلم لا يجوز ان ١٨
يكون هذا هكذا . فلا يتم الاستدلال . وكذا الامر في جميع قياس الخلف .

وجوابه يستدعى تمهيد مقدمة على ما افادها المحقق الدواني ، و هو ان الامتناع

الذاتي قد يراد به ضرورة العدم الناشئة عن ذات الموضوع ، كما مر في شريك الباري ، واجتماع ٢١
النقيضين ، وقد يراد به استلزام الذات المقدم ، سواء كانت منشأ الاستلزام نفس الذات
او غيره ، كما ان الضرورة الذاتية قد يراد به الاستلزام الذي هو منشأ الذات ، و قد يراد

به استلزام الذات المطابق للوجود ، سواء كانت منشأ الاستلزام الذات اولا . والمعنى الاول
اخص من الدوام الذاتى والثانى يساويه . انتهى .

- ٣ اذا نقرر هذا فنقول : من مثال المذكور ان الذات النقيض العكس مستلزم للعدم ،
لكن منشاء هذا الاستلزام ليس ذاته بذاته ، فانه قضية يحتمل الصدق والكذب ، بل امر
آخر لازم له ، اعنى سلب الشئ عن نفسه ، وهو منتفى ممتنع لذاته . ولاشك ان انتفاء
٦ اللازم لذاته منشاء لاستلزام الملزوم لعدم او لازم اللازم لازم ، فهو ممتنع بالذات ، وذاته
مستلزم للعدم ، وان لم يكن منشاء هذا الاستلزام نفس الذات ، كالشريك للبارى
 واجتماع النقيضين ، بل لازم آخر منشاء استلزام الذات . وكذا الامر فى عدم المعلول
٩ الاول ، فانه مستلزم للعدم ، ومنشاء الاستلزام ليس نفس ذاته ، اذ نفى ذاته عدم
الممكن لذاته ، وعدم الممكن ممكن ، بل ساحت ان عدم المعلول الاول مستلزم لتخلف المعلول عن
العلة التامة المحال لنفسه المنتفى لذاته . وانتفاء اللازم لذاته منشاء الاستلزام الملزوم لعدم ،
١٢ لان لازم اللازم لازم ، اذا لانتفاء لازم للتخلف لذاته ، والمتخلف لازم لعدم المعلول
الاول ، فالانتفاء لازم لعدمه ، فهو ممتنع مستلزم للانتفاء ، لكن منشاء الاستلزام لازم
آخر منشاء استلزام الذات . فالمتصود فى كل قياس خلفى ليس الا بيان هذا الاستلزام
١٥ والدليل عليه . فتأمل وقس عليه الحال فى سائر من الاقيسة الخلفية .

٢٢- تشكيك . انهم حصروا الحجة فى القياس والاستقراء والتمثيل . وجه الحصر

- ان الاستدلال لا يخلو اما ان يكون بحال الكلى على حال الجزئى ، وهو القياس ، نحو كل انسان
١٨ حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل انسان جسم ، فان الاستدلال بحال الحيوان الذى هو
كلى للانسان ، اعنى الجسمية ، على حال الجزئى له ، اعنى الانسان ، وهى كونه جسما ؛
او يكون بحال الجزئى على حال الكلى ، وهو الاستقراء ، مثل كل واحد من البهائم والطيور
٢١ يحرك حركته الاسفل حالة المضغ ، فالكلى ، اى الحيوان ، كذلك فى ضمن اى فرد كان ؛
او يكون لجال جزئى لكلى على حال جزئى آخر منه ، وهو التمثيل ، كقولنا النبذ حرام ،
لان الخمر حرام ، وكل واحد منهما فرد للمسكر . اورد عليهم ان الحصر ليس بحاصر ،

لان الاستدلال يحتمل قسمًا آخر ، وهو الاستدلال بحال كلي على حال كلي آخر ، ولا بد من الدليل يقطعه .

- واجيب ان الكليين اما يكونان بحيث لا يمكن الاستدلال بحال احدهما على حال ٣
الآخر ، كالممكن والممتنع مثلا ، فهو خارج عن محل النزاع ، واما يمكن ، فحينئذ ذاك
الكليان اما احدهما جزئي للآخر ، او كل واحد منهما تحت مفهوم آخر كلي لهما . ففي الاول ،
ان كان الاستدلال بحال الكلي على حال الجزئي ، فهو داخل في القياس . وان كان العكس ، ٦
فهو داخل في الاستقراء . والثاني منحصر في التمثيل ، فلم يتحقق قسم غيرها ، فالحصر
حاصر . ولا يخفى ان هذا دليل لقطع ذاك الاحتمال ، فالحصر قطعي . وانما لم يذكره
اعتماداً على التنبيه لهذا المعنى بادنى تأمل . فتأمل . ٩

بتاريخ ٢٥ شهر شعبان المعظم بيد اقل الطلبة والسادات ، اسد الله بن علي اصغر التبريزي

اتمام تحرير يافت . اللهم اغفر لنا ولوالدينا وزدنا وجميع الطلاب علماً وفهماً ومعرفة وصل

على محمد وآله الطاهرين اجمعين ، في سنة ١٢٤٤ .

۱۳

اشتراک لفظی وجود

از

منوچهر بزرگمهر

اشترک لفظی وجود

- مبحث وجود و ماهیت در نزد قدما مثل مبحث «اصالت وحدت»^۱ و «اصالت کثرت»^۲ در نزد فلاسفه جدید مغرب زمین بوده است، زیرا اگر اصالت ماهیت درست باشد عالم متکثر است، یعنی مشتمل بر امور کثیره است که با هم وجه اشتراکی ندارند؛ و برعکس اگر اصالت وجود درست باشد حقیقت عالم یک امر واحد مشترکی است و کثرت و تنوع ظاهر وهمی و غیر حقیقی خواهد بود.
- ۶
- به همین جهت است که معتقدین باصالت ماهیت در صدر این بحث موضوع اشتراک لفظی یا معنوی وجود را قرار داده اند و خواسته اند ثابت کنند که وجود مشترك لفظی است نه معنوی، و این ادعا مورد ایراد و حتی استهزای مخالفان آنها واقع شده است.
- ۹
- واضع این اصل بقرار مشهور ابوالحسن اشعری است، و اگر کتابهای علم کلام را از «مباحث المشرقیه» امام فخر رازی گرفته تا «شرح مواقف» قاضی عضد ایجی و «شرح مقاصد» تفتازانی و «تجريد الکلام» خواجه طوسی و شروح آن، از قبیل «شوارق لاهیجی» و «شرح قوشچی» و «شرح علامه حلی» و همچنین «شرح حکمة العین» و «اسفار ملاصدرا» تا برسد به «شرح منظومه حاجی سبزواری» نگاه کنیم می بینیم همگی بهمان روش امام فخر و مطابق نظری که او در ابتدا داده از یکدیگر نقل، و قول به اشتراک لفظی را به اشعری نسبت داده و رد کرده اند، بدون اینکه عین کلام او را نقل نمایند.
- ۱۰

اما باید دید اگر عقیده مزبور به این سستی و سخافت بوده چطور است که با این حرارت در رد آن استدلال کرده ، و یکک باب تمام را مخصوص شرح و ابطال قرار داده اند ، و اهمیت مسئله در چیست ؟ و چگونه در صورت اثبات صحت آن وضع اصالت وجودیان در خطر می افتد ؟

۳ ابتدا باید دید مشترك لفظی و معنوی چیست ؟ و سپس تحقیق کرد که لفظ « وجود » بکدام یکک از این دو تعلق دارد ؟ « هرگاه لفظ واحد و معنی متعدد باشد ، یعنی یکک لفظ در مقابل چند معنی (با وضع های جدا و جدا) وضع شده باشد ، در این صورت آن لفظ را مشترك نامند ؛ مانند لفظ عین که یکبار در مقابل طلا و بار دیگر در مقابل نقره و سپس در مقابل جاریه و آنگاه در مقابل چشم و هکذا در مقابل چشمه و غیره وضع شده است » ۹

۱۰ مشترك معنوی لفظ واحدی را گویند که در مقابل معنی واحدی وضع شده لیکن آن معنی دارای افراد و مصادیق کثیره باشد ؛ مانند لفظ انسان که باعتباری کلی و باعتباری دیگر مشترك بین افراد است »^۱.

خلاصه عبارات فوق اینست که مشترك معنوی لفظی کلی است که بر افراد و مصادیق کثیره که با یکدیگر وجه مشترك ذاتی دارند به یکک معنی اطلاق می شود ، مثل اطلاق لفظ انسان بر افراد آدمیان ؛ ولی اطلاق مشترك لفظی بر امور مختلف است که وجه اشتراکی ندارند و فقط بنا بوضع های جداگانه لفظ مزبور بر آنها اطلاق می شود .

بقول اشعریان وجود مشترك لفظی است ، زیرا ماهیات از هیچ حیث باهم وجه اشتراکی ندارند و اطلاق لفظ وجود بر آنها بوضع های علیحده است ، و دلیل آنها اینست که قبول نظر مخالف یعنی مشترك معنوی بودن لفظ وجود مستلزم این خواهد بود که یکک وجه اشتراک بین ماهیات قائل شویم که این حقیقت مشترك ذاتی آنها یعنی جزء ذات آنها باشد ، در صورتیکه ۱۸

۲۱ باتفاق طرفین وجود « جزء ذات » ماهیات نیست . مثلاً لفظ انسان مشترك معنوی است ، زیرا مفهوم انسان امر کلی است و « انسانیت » در افراد انسانی مشترك و جزء ذات آنهاست ،

بهمن جهت بوده است که فارابی و بوعلی سینا از ابتدا تأکید کرده اند که وجود عارض بر ماهیت است نه جزء ماهیت، ولی تصریح نموده اند که این عروض از قبیل عروض کیفیات بر ذوات نیست، بلکه فقط از باب اینست که روشن نماید که وجود جزء ماهیت نمی باشد، بلکه وجود عین ماهیت و تحقق آن است.

حکما و متکلمین غیر اشعری و اصالت وجودی حتی ملاصدرا که سر دسته آنها است نیز اقرار دارند که تفکیک بین ماهیت و وجود فقط در ذهن است، و وجود از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است که عروض آن در ذهن و اتصافش در خارج است. بنابراین بحث منحصر و محدود می شود به اتصاف ماهیت بوجود در ذهن، ولی باز بقول خود آنها چون ماهیت امری است عدمی که بدون وجود هیچ ثبوتی ندارد، وجود آن در ذهن هم تابع وجود آن در خارج است، و لذا اگر در خارج تفکیک بین آنها ممکن نباشد در ذهن هم ممکن نخواهد بود، و آنگاه مبحث وجود ذهنی خود از مباحث بسیار متنازع فیه است؛ و فلاسفه جدید سعی کرده اند اساساً وجود ذهنی را نفی کنند و در این صورت موضوع تفکیک بین وجود و ماهیت در ذهن هم منتفی خواهد بود، و ادله اثبات وجود ذهنی که در کتب کلامی آمده همگی بی ارزش خواهد گردید.

خلاصه رأی حکمای جدید اینست که انسان وقتی چیزی را در ذهن مجسم می سازد آن را بطوریکه در خارج ادراک نموده در ذهن اعاده می نماید، نه ماهیت صرف و محض را که عاری از جمیع مشخصات فردیه باشد، بنابراین اصلاً تجسم «ماهیت» بمعنای قدیمی در ذهن میسر نیست و آنچه در ذهن متجسم می گردد «صورت ذهنیه» شیء است با تمام حقیقتش اعم از ماهوی یا وجودی و بدون تفکیک وجود و ماهیت. پس ماهیت چه در ذهن و چه در خارج عین وجود است. قائلین به اشتراك معنوی وجود در مورد خداوند تعالی استثنای قائل شده اند و ماهیت او را با انبیت یا وجودش یکی می دانند، در حالیکه این عقیده بقول مخالفان بکلی بی معنی است، زیرا از یکطرف در باب ذات خدا اظهار نظر کردن جسارت نابخشودنی است، و از سوی

- دیگر قول به وجود مطابق و بسیط که نتیجه این رأی است دارای معنی محصل نیست، و از جمله عقائد مابعد طبیعی بی معنی بشمار می رود، ولذا عقیده به تعطیل یعنی توقف در اظهار نظر راجع بذات خداوند که از اصول اشعری است و قیاس بنفس (Anthropomorphism) را در باب خداوند متعال جائز نمی داند بسیار مناسب تر است، و این مذهب تعطیل و شک (agnosticism) بمراتب بررأی مخالفان برتری دارد، و دلیلی که آنها بر رد این نظر آورده اند مبنی بر اینکه بین علت و معلول باید سنخیت باشد اکنون از اعتبار افتاده است.
- ۳ وحدت حقیقت خارجیّه وجود که ورد زبان اصالت وجودیان است امری است بالکل بی معنی، زیرا حقیقت خارجیّه وجود جز همان ماهیات موجود در خارج نیست، یعنی حقیقت وجود ماهیت موجود است، و وجود مفهومی کلی بمعنای متعارف که ذاتی ماهیات باشد نیست و عروض آنها بر ماهیت بر سبیل مجاز و استعاره است، تا معلوم شود که خارج از ماهیت و زائد بر آن است نه از قبیل حلول اعراض در جواهر.
- ۶ متکلمان اشعری گذشته از اینکه اهل «اصالت کثرت» بودند (Pluralist) در باب کلیات هم تابع «مسلک اصالت لفظ یا تسمیه» (Nominalist) هستند و برای مفهوم کلتی جز لفظ بودن چیزی را قبول نداشتند، همین سبب است که می بینیم وجود را نیز مشترك لفظی می دانستند؛ و این هر دو مسلک یعنی اصالت کثرت و اصالت لفظ با فلسفه جدید بمراتب سازگارتر است تا اصالت وحدت، و قول به کلتی طبیعی بمعنایی که قدما بدان معتقد بودند امروزه بهیچ وجه مورد اعتنا نیست، زیرا مستلزم اینست که برای کلتی طبیعی در خارج از ذهن نیز واقعیتی قائل بشویم.
- ۱۲ اکنون می رسم به ادله ای که در رد اشتراک لفظی در کتابهای کلامی اقامه کرده اند.
- در کتب قدما جز سه دلیل ذکر نشده است که عبارت است از:
- ۱- اول دلیل صلاحیت مقسم قرار گرفتن وجود.
- ۲- دلیل تردد در خصوصیات و یقین به وجود.
- ۳- دلیل وحدت مفهوم عدم.

اما در شرح منظومه سه دلیل دیگر علاوه شده که دو دلیل آن صرفاً کلامی است و ارزش فلسفی ندارد، و دلیل آخر یعنی دلیل ایطاء و تکرر قافیه بشوخی شبیه تراست، لذا از ذکر آنها صرف نظر می کنیم.

۳

پس می ماند همان سه دلیل متکلمان اوائل، و آنها را بترتیب بیان خواهیم کرد.

۱- «چون مفهوم وجود ممکن است مقسم قرار بگیرد، یعنی وجود یا واجب است

یا ممکن، و وجود ممکن یا جوهر است یا عرض، پس مفهوم وجود در تمام این اقسام مفهوم واحدی است».

اما این دلیل بسیار سست است؛ زیرا اولاً مقسم بودن وجود چنانکه قبلاً

توضیح داده شد مثل مقسم بودن سائر مفاهیم کلتی نیست و با آنها فرق بسیار بارز و

اساسی دارد، بدین معنی که هرگز برخلاف سائر مفاهیم کلتی جزء ذات افراد قرار

نمی گیرد. ثانیاً همین قدر که وجود را اضافه می کنیم و می گوئیم «وجود واجب، یا وجود

جوهر، یا وجود عرض» خود دلیل بر این است که وجود مطلق بی معنی است. ثالثاً تقسیم

وجود به واجب و ممکن از لحاظ منطقی با تقسیم آن به جوهر و عرض فرق دارد،

زیرا وجوب و امکان خارج محمول است در حالیکه جوهر و عرض محمول بالضمیمه

هستند و حکمشان یکسان نیست پس این دلیل مردود است.

۱۵

۲- دوم دلیل تردّد در خصوصیات است بابقای یقین بوجود، بدین شرح که اگر

بوجود خدا یقین داشته باشیم و سپس شک کنیم در اینکه او واجب الوجود است یا

ممکن الوجود، و در صورت امکان آیا جوهر است یا عرض؟ این تردّد در خصوصیات

۱۸

نافی یقین ما در اصل وجود خدا نخواهد بود.

هرچند این دلیل هم دلیل کلامی است نه فلسفی، ولی می توان آن را بعبارت فلسفی

غیر کلامی تأویل نمود و گفت: هرگاه از دور به بینیم که چیزی می آید و اول خیال کنیم

۲۱

اسب است، بعد تصور اسب در ذهن ما زائل شود و خیال کنیم که گوسفند است، و

سپس تصور گوسفند هم زائل شود و ببینیم که انسان است، در خصوصیات تردید کرده ایم

اما در اصل وجود و اینکه «چیزی» می آید شک نکرده ایم .

ولی اولاً این دلیل نمی رساند که ما در ابتدا وجود مطلق را تصور کرده ایم که باتغییر عقیده^۲ ما درباره خصوصیات باقی می ماند . ثانیاً چنین نیست که ابتدا یک ماهیت را تصور کردیم ، سپس آن ماهیت در ذهن ما زائل شد و ماهیت دیگر جانشین آن گردید و بالاخره ماهیت ثالثی را قبول کردیم تا آنچه ثابت مانده وجود باشد .

۶ حقیقت امر مطابق روان شناسی جدید این است که ابتدا صورت ذهنیه اسب را در خیال خود حاصل کردیم ، و این صورت شبیحی است که شامل وجود و ماهیت هر دو می گردد ، نه ماهیت تنها ؛ زیرا ماهیت تنها اگر در ذهن حاصل شود شامل خصوصیات فردی نخواهد بود ، و لذا اصلاً شبیحی یا صورتی حاصل نمی گردد ، اما اگر این صورت یا شبیح حاصله در ذهن شامل وجود و ماهیت هر دو باشد تأثیر این دلیل بکلی منتفی خواهد بود . در تأیید این نظر باید علاوه کرد که در هر مورد که می گوئیم « این چیز فلان است » فعل « است » را بعنوان کون رابط استعمال می کنیم ، نه کون بسیط .

۱۲ ۳- بالاخره می رسم بدلیل « وحدت مفهوم عدم » و بیان آن چنین است که چون تمایز در اعدام راه ندارد و مفهوم عدم امری واحد است نقیض آنهم که وجود است باید امری واحد باشد نه کثیر .

۱۸ سستی این دلیل در اینست که مفهوم عدم مطلق اصلاً بی معنی است و بقول غزالی در « تهافت الفلاسفه » همانطور که لفظ وجود مرسل مهمل است و وجود مضافی است که مضاف^۳ الیه می خواهد ، عدم مرسل و مطلق هم مهمل است .

پس دیدیم که دلائل بطلان اشتراک لفظی همگی سست و بی پایه است ، و لفظ وجود مبین^۴ مفهومی کلی است که با سائر کلیات تفاوت دارد و نمی شود آنرا در عداد آنها قرار داد ، زیرا برخلاف سائر کلیات وجود جزء ماهیت نیست ، بلکه عین ماهیت و تحقق خارجی آن است . بنابراین مفهوم وجود مطلق و ماهیت مطلق هر دو اعتباری و ذهنی ، هستند و آنچه در خارج موجود است همان ماهیت موجود یا وجود متعین^۵ بماهیت است ، یعنی موجودات جزئیّه^۶ خارجیّه .

بساطت تصدیق به روش صدرالدین شیرازی
و ارتباط این مسأله با مسأله کثرت یا وحدت وجود

از

دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی

مقدمه

رابطه مفاهیم منطقی با امور عینی

- ۳ مقاله‌ای در شماره ۱۱ دوره شانزدهم مجله سخن به نظر رسید که اصل آن نوشته^۱
- د. ف. پیرز^۲ است، و یکی از استادان فاضل جوان آن را ترجمه کرده است. عنوان مقاله «اتمیس منطقی راسل^۳ و ویتگن شتاین^۴» است. مطالبی دقیق و خواندنی دارد و از چگونگی ارتباط اوصاف با موصوفات و محمولات با موصوفات در آن بحث شده است.
- ۶ مطالب آن مقاله را می‌توان بطور ساده خلاصه کرد که راسل و برادلی^۵ دو فیلسوف قرن اخیر موضوعات و محمولات ذهنی را به آنها تشبیه کرده بودند که اندیشه‌های آدمی را تشکیل می‌دهند. اما ما بین این دو فیلسوف اختلاف نظری موجود است که راسل مفاد «است»^۶
- یعنی رابطه قضیه را پیوسته بودن وجود محمولات به موضوعات دانسته و گفته بود که موضوع در خارج موجود جزئی است و اوصاف کلی بدن تعلیق و ارتباط یافته‌اند. بنابراین
- تجربید مطلق و تحایل منطقی ممکن است. و می‌توان به خود موضوع بدون هیچگونه محمولی^۷
- ملاحظه کرد، زیرا نامها حکایت از موضوع بدون اوصاف می‌کنند.
- برادلی برخلاف راسل بر آن بود، که، موضوع چنان پیچیده به ذرات وصفی

۱ - D. F. Pears

۲ - Russel

۳ - Wittgenstein

۴ - Bradley

است که تجرید مطلق میسر نمی شود. و در آخر مقاله نظر بر ادلی به عقاید قدیم فلسفی در باب جزء لایتجزا (و نظر خلیط) برگردانده شده بود و نظر راسل به فلسفه افلاطون برگشت داده شده است. ۳

مطالعه این مقاله نظرم را به عقیده صدرالدین شیرازی جلب کرد که جنبه منطقی این بحث را در رساله تصور و تصدیق شرح داده و جهت فلسفی مطالب را در کتب مبسوط دیگرش آورده است. و اینک اختلاف نظر او با فلاسفه دیگر و سیر فلسفی این اختلاف بطور خلاصه عرضه می گردد. ۶

بساطت تصدیق بروشن صدرالدین شیرازی و ارتباط مورد بحث

بامسئله کثرت یا وحدت وجود

- ۳ مفاهیم منطقی مقیاساتی برای شناختن اشیاء خارجی هستند که از ادراکات حسی مشابه و غیر مشابه در ذهن فراهم آمده اند، و وجود همین مفاهیم است که انسان را از سایر جانداران جدا ساخته و او را بر همه چیز توانا کرده است، زیرا قدرت برپیش بینی امور و امکان گریز از مضرات غیر محسوس و دوراندیشی درباره منافع آینده از وجود همین مفاهیم برای انسان حاصل شده است.
- علت پیدا شدن این مفاهیم آنست که هر فردی از انسانها در زندگی روزمره خود با چیزهای گوارا و ناگوار برخورد می کند، به همین سبب نیازمند به علائمی می شود تا ملائمت را از ناملائمت تشخیص دهد و آنچه را در آینده دور سبب نفع یا ضرر او می گردد از هم تفاوت بگذارد، و آن علائم عبارت از ماهیات یا مفاهیم ذاتی و یا عناوین وصفی است که در ذهن حاصل می شوند.
- ۱۲ فارابی می گوید: «خردمندی این است که انسان چیزهایی را که اکنون با آنها برخورد می کند با آزموده های فراهم شده در ذهن سنجش کند و اندوخته هایی که از آزمودنیها در ذهن حاصل شده اند هر قدر بیشتر باشند خرد شخص کاملتر خواهد بود.
- ۱۵ همان عناوین ذهنی که برای نشانه گذاری در ذهن فراهم شده اند مقیاسی برای شناختن چیزهایی هستند که با آنها برخورد حاصل می شود. مثلاً اگر کسی بخواهد بداند که این موجود فعلی زنده است یا زنده نیست، باید از پیش مفهومی برای زنده بودن و نبودن
- ۱۸

در ذهن اندوخته باشد، تا اکنون موجود فعلی را با آن علامت و نشانه‌های ذهن سنجش کند و بداند که این موجود زنده است یا زنده نیست، بنابراین برای شناختن هر چیزی باید از محفوظات قبلی و احساس فعلی هردو کمک گرفت، و معنی معرفت یا شناختن اشیاء همین است که صفاتی را که قبلاً در اجسام دیگر یافته‌اند با چیزی که اکنون ملاحظه می‌شود مقایسه کنند و از این راه آنچه را فعلاً دیده‌اند بشناسند. فارابی در این مورد از ارسطو حکایت می‌کند که او گفته بود: انسان اشیاء را با آنچه در درون خود دارد مقایسه می‌کند، مثلاً مفهوم برابر بودن و برابر نبودن را انسان قبلاً از مقایسه مابین اشیاء در ذهن حاصل کرده است، و بعد از آن هنگامی که دو قطعه چوب را می‌بیند مفهومی را که از پیش برای مساوات و غیر مساوات در ذهن اندوخته بود با مشاهدات کنونی مقایسه کرده و حکم می‌کند که این دو قطعه چوب مساوی یا غیر مساوی هستند.

فارابی اختلاف مابین افلاطون و ارسطو را در باب ذاتی بودن یا اکتسابی بودن علم از همین راه برطرف کرده است که معنی ذاتی بودن علم اینست که مفاهیم حاصل از مشاهدات قبلی سرمایه درونی ذهن گردیده است، و برای شناختن مشاهدات فعلی باید مفاهیم قبلی را به یاد آورد، و افلاطون و ارسطو هردو بر این امر متفق هستند. بنابراین نظر هردو فیلسوف در باب ذاتی یا اکتسابی بودن علم یکی است. و هردو در این عقیده هماهنگی دارند.^۱

اجتماعی بودن مفاهیم منطقی

مفاهیم منطقی چنانکه دانسته شد سرمایه برای شناختن موجودات، و جلب منافع و گریز از مضار غیر محسوس حیاتی نیز بجز از طریق داشتن مفاهیم منطقی میسر نیست، و نکته‌ای که بر آن افزوده می‌شود اینست که مفاهیم منطقی فقط از طریق همنشینی با مردم حاصل می‌شود، زیرا انسان هرگاه تنها زیسته باشد هر قدر با اشیاء متنوع برخورد نماید

۱ - ترجمه الجمع بین الرايين، توسط اینجانب در مجله دانشکده ادبیات و علوم

انسانی مشهد، شماره مسلسل ۱۹ ص ۵۲۵ و ۵۲۷

- مفهومی از صفات مشابه و غیر مشابه در ذهن فراهم نخواهد گردانید و تجربه‌های سطحی فردی او را به اندوختن مفاهیم کلی قادر نخواهد ساخت، بدلیل آنکه افرادی دیده شده‌اند که از آغاز نوزادی، دور از محیط انسانی نشو و نما یافته و بوسیله حیوانات غذا داده شده رشد یافته بودند، این افراد هیچگونه مفاهیم انسانی نداشته و چیزها را از هم تفاوت علمی نمی‌گذاشته‌اند، فقط غرایز حسی و حیوانی بر حرکاتشان حکم فرما بوده است.
- بنابراین مفاهیم ذهنی بوسیله هدایت‌های عملی و قوی همنشینان برای هرکسی حاصل شده است، و به همین سبب همنشینان انسان هر قدر از مفاهیم انسانی که سرمایه شناخت اشیاء اند بهره‌مندتر باشند، بهره انسان از عقل و معرفت بیشتر خواهد بود.
- مفاهیم منطقی علاوه بر آنکه قدرت انسان را بر چاره‌جویی مشکلات بیشتر می‌کند رابطه هر فردی را با افراد دیگر مشابه خود نیز محکمتر می‌سازد، زیرا تنها چیزی که اشخاص انسان را با یکدیگر پیوند می‌دهد داشتن مفاهیم مشترک است، و باند داشتن مفاهیم مشترک به هیچوجه انس و الفتی مابین افراد برقرار نخواهد گردید.

وابستگی مفاهیم منطقی با شناختن لغت

- همان مفاهیم مشترک مابین انسانها بود که ایشان را نیازمند به وضع لغت گردانید، زیرا برای ایجاد مفاهیم مشترک که اموری غیر محسوس است انسان نیازمند به علائمی محسوس گردید، تا بوسیله آن علائم بتوانند مفهومی مشابه به آنچه در ذهن خود دارند در ذهن دیگران هم ایجاد کنند، و همین معنی اجتماعی بودن انسان است.

توضیح درباره معنی اجتماعی بودن انسان

- بیشتر دانشمندان اجتماعی بودن انسان را فقط به مشترک بودن حوائج مادی و همکاری بدنی و تعاون در عمل تفسیر کرده‌اند، و حال آنکه این تفسیر بسیار سطحی و عوامانه است، زیرا معنی حقیقی اجتماعی بودن انسانی اینست که سرمایه معرفت و مفاهیم منطقی که جوهر شخصیت روانی هر فردی است فقط میان اجتماع فراهم می‌آید، و بذل شخصیت روانی از همنشینی با دیگران شکفته می‌گردد، و فصل حقیقی او که جوهر نطق است

از دیگران تحقق می‌یابد. اما بهترین وسیله برای ایجاد جوهر نطق که مفاهیم کلی است فهم لغت است و رابط اصلی با بین افراد، لغات مشترك است، زیرا با داشتن لغت مشترك می‌توان مفاهیم مشترك ایجاد کرد. ۳

بنابراین شناختن لغت با دارا شدن مفهوم همزمان با یکدیگرند و بلکه دانستن نامها پیش از درك مفاهیم است، زیرا كودك در آغاز نام چیزها را می‌پرسد و بعد از آن تدریجاً مفاهیم گوناگونی از آن در ذهن حاصل می‌کند، و در درجه دوم بعد از لغت تنها چیزی که مؤثر در فراهم شدن مفاهیم عقلانی است شناختن خط است. ۶

ناصر خسرو علوی در این باب می‌گوید: «میانجی میان خداوند علم و میان حاضران قول است و میانجی به میان او و میان غائبان نوشته است»^۱ و باز می‌گوید: «قول حکایتی است از آنچه اندر نفس داننده است و کتابت حکایتیست از قول او»^۲ و باز گوید: «اگر کسی پرسد که قول چیست، جواب او آنست که قول نامها است ترتیب کرده کاندزیر او معنی است، و اگر گوید نام چیست، گوئیم حرفها است ترتیب کرده به اتفاق گروهی که دلیلی کنند بر عینی از اعیان». ۱۲

از این عبارتها به خوبی دانسته می‌شود که یگانه وسیله، برای ایجاد مفاهیم مشترك و برقرار شدن رابطه و انس مابین افراد، آشناسدن با لغات و خط و زبان یکدیگر است، و همان لغت و خط مشترك است که مفاهیم انسانی را از نسلی به نسل دیگر و از ملتی به سایر ملل منتقل می‌سازد، و مردم هر قدر دارای مفاهیم مشترك باشند با یکدیگر بیشتر انس و ارتباط خواهند داشت. رابطه مابین لفظ و معنی و خط تاحدی کامل است که از قدیم در مقدمه باربر میناس از فن منطق که مورد گفتگوی ماست خط و لفظ و معنی را تجلیات گوناگون وجود عینی اشیاء می‌شناختند و می‌گفتند که برای هر چیزی چهار وجود است: ۱۸

۱ - زاد المسافرین، چاپ افست رشیدیۀ تهران از چاپ برلین ص ۷.

۲ - همان، کتاب ص ۸

۳ - زاد المسافرین، چاپ افست رشیدیۀ تهران، از چاپ برلین ص ۹.

- کتبی و لفظی و ذهنی و عینی . وجود عینی اصل است و سه تایی دیگر فروع آن . همین رابطه مابین خط و لفظ و مفهوم سبب گردیده که دارندگان خطوط و لهجه ها و لغات گوناگون کمتر باهم انس و الفت داشته باشند . و باز به واسطه همین رابطه و اتحاد شدید لفظی بود که گروهی از دانشمندان مناسبت مابین الفاظ با مفاهیم را که به واسطه وضع حاصل می شود ذاتی شناختند ، و شاید این عقیده از روش افلاطونی ریشه داشته باشد ، زیرا او بر آن بود که مفاهیم ذهنی از رابطه فکر با موجودات روحانی بوجود آمده اند و مفاهیم نمودار ذهنی مثالهائند ، همچنانکه محسوسات نیز نمایشگر عینی برای آن موجودات روحانی هستند ، و مناسبت مابین لفظ و معنی نیز بواسطه مشابهت ناقصی است که مابین محسوسات با مثل عقلانی است ، و حدیثی نیز به این مضمون آورده اند که « الاسماء تنزل من السماء » و عارف شبستری همین مضمون را به نظم آورده و گفته است :
- نظر چون در جهان عقل کردند از آنجا لفظها را نقل کردند
- تناسب را رعایت کرد عاقل چو سوی لفظ و معنی گشت نازل
- و از آنجا که مسلمانان بواسطه مابین لغات با مفاهیم اجتماعی توسعه یافته بودند از همان آغاز تشکیل سازمانهای علمی اسلامی به منطق^۱ و ادب هردو پرداختند . زیرا انتظامات افکار مشترك را به هردو امر مربوط دانستند .
- صدرالدین شیرازی که از بزرگترین متفکران قرون اخیر اسلامی است برای رابطه مابین مفاهیم اجتماعی و اخلاقیات و معنویات روحی با لغت ، توضیح کاملی آورده و خلاصه آن اینست : اختراع لغت از بزرگترین عجایب و خواص وجود انسان است و انسان از جهت احتیاج به تعاون اجتماعی به واسطه زندگانی ظریف تجملی که دارد و برای بدست آوردن ضروریات مادی از طریق تصرف کردن در طبیعت و رواج دادن صنعت ناگزیر نیازمند به لغت است . حیوانات نیز مقاصد خودشان را به توسط اصوات

۱ - شرح لاهیجی برگلشن راز ، انتشارات کتابفروشی محمودی تهران ، با مقدمه آقای

به دیگران می‌فهمانند. اما از آنجا که حیوانات ترکیبات و اشتقاقیات و تصرفات لغوی را ندارند دقایق احتیاجات خودشان را نمی‌توانند بفهمانند، زیرا اصواتشان بر حوالج طبیعی آنها فقط دلالت اجمالی دارد^۱.

۳

و این قضیه مسلم است که تنظیم اصوات بصورت حروف صامته و مصبوته و مقصوره و معدوده، و ترکیب مابین زیر و بم حرکات صوتی و ساختن کلمات و جملات گوناگون همگی جنبه عقلانی داشته و مختص به نوع انسان است. به همین ملاحظه صدرالدین دردنباله^۲ مطالب قبل می‌گوید: صنایع عجیبی که حیوانات دارند نتیجه تدبیر فردی و قیاس و استنباط عقلانی نیست، بلکه همان غریزات فطری و الهام نوعی است که آنها را به کارهای ظریف گوناگون رهبری می‌کند، و به همین سبب است که کارهای همه افراد از هر نوعی از انواع حیوانات یکنواخت و مشابه بایکدیگر است.

۹

شگفتی و حیرت زدگی که از دیدن وقایع کمیاب حاصل می‌شود از خصایص انسان است، و مشارکت در زندگانی اجتماعی است که مفاهیم خوب و بد و زشت و زیبای اخلاقی را در انسان به وجود می‌آورد، و این نیز اختصاص به نوع انسان دارد؛ اما حیوانات تربیت شده که کارهایی برخلاف انتظار و غیر از کارهای معمول نوع خود می‌کنند بواسطه یک نوع حالت نفسانی شبیه به عادت است و صادر از تفکرات عقلانی نیست، و شیر که مربی خودش را نمی‌درد، و چیزهای دیگری مانند آن، همگی از اینگونه‌اند، شرم داشتن از اینکه دیگران به نقایص اخلاقی یا جسمانی شخص پی برند نیز نتیجه تفکرات عقلانی است و اختصاص به انسان دارد، و بیم و امید داشتن از آینده حاصل از اندیشه‌های عقلانی است. اندیشیدن برای به یاد آوردن فراموش شده‌ها از نتایج مفاهیم عقلانی است. و دارا بودن معانی کلی و بکار بردن استنتاج قیاسی از اخص خواص انسان است.

۲۱

۱ - اسفار، چاپ سنگی قدیم، تهران، فصل خصایص انسانی از سفر نفس، ص

صدرالدین بعد از ذکر این مطالب موارد اختلاف نظر خودش را با فلاسفه دیگر و مخصوصاً ابن سینا در اینجا بیان کرده است^۱ و باز او ثابت کرده است که دیدن و شنیدن و سایر ادراکات حسی - حیوانات دیگر نیست . زیرا همه آنها جنبه عقلانی داشته و آمیخته به تصرفات ذهنی و کمک گرفتن از مفاهیم قبلی و ذخایر کلی ذهنی است^۲ .

سیر ادراکات انسانی در مراتب تصور و تصدیق

- ۶ مطالبی که تا کنون به عنوان مقدمه آورده شد مربوط به نفس مفاهیم در زندگانی انسان بود، و اکنون تحولاتی که در مفاهیم ابتدائی پدید آمده و صور گوناگون تصور و تصدیق از آن حاصل می شود به اجمال برگزار می گردد، و آنگاه به بساطت تصدیق که اصل مقصود است پرداخته می شود .
- ۹ گفته شد که مفاهیم کلی عنوانهای ذهنی و وسیله برای معرفت اشیاء خارج از ذهن است و اکنون باید بیاد آورد که عنوانهای ذهنی یا مفاهیم بردو گونه اند : یکی چیزی را به عنوان بسیط مخصوص به خود یاد کردن و دیگری دانستن آنکه عنوانهای دیگری هم با عنوان اصلی جمع می شوند و بر یکدیگر صدق می کنند . اولی مانند شناختن کاغذ و دومی مانند شناختن کاغذ به عنوان آنکه سفید است . اولی در اصطلاح منطق، تصور و دومی، تصدیق نام دارد . اما مرحله متوسطی مابین آندو نیز هست که قضیه نامیده می شود، و تفاوت مابین قضیه و تصدیق به این است که قضیه برقرار کردن رابطه حکمی مابین دو مفهوم است بدون آنکه درستی و نادرستی آن حکم از جهت عینی بررسی و مورد قبول یا ردّ ذهن واقع شده باشد . در اینصورت نسبت به ملاحظات خارجی صدق و کذب هر دو محتمل است . اما تصدیق در مرحله بعد از آنست و هنگامی حاصل می شود که وقوع خارجی آن به واسطه بررسی قضیه مورد قبول یا ردّ ذهن واقع شده و وقوع عینی آن باور گردیده باشد .
- ۱۲ به همین ملاحظه ابن سینا گفته است که قضیه حاصل شدن دو طرف

۱ - اسفار، چاپ سنگی قدیم، تهران، سفر نفس ص ۸۴۶

۲ - همان کتاب ص ۸۴۱

- با ربط دادن مابین آندو در ذهن است . اما تصدیق این است که برابر بودن واقعی آن صورت ادراکی که برای چیزی در خارج مانند قرارداد شده بود ، ادراک گردد و تکذیب آن است که برابر نمودن آن صورت عملی با خارج ادراک شود^۱ . ۳
- و باز ابن سینا گفته است که معنی تصدیق غیر از قضیه است . زیرا تصدیق چیزی است که بر قضیه افزوده می گردد و آن صورت ادراکی باور کردن است^۲ .
- بنابراین قضیه ادراکی است که مقدم بر تصدیق و اعم از آنست ، زیرا قضیه به وجود آوردن نسبت ایجابیه یا سلبیه در ذهن است و تصدیق پذیرفتن و باور کردن آن ایقاع است^۳ . ۶
- بنابر آنچه گفته شد مفاهیم سه مرحله را می پیمایند به ترتیبی که گذشت . ۹
- مشکل عقد قضیه و اختلاف در بساطت یا ترکیب تصدیق**
- دانسته شد که مفاد تصدیق شناختن یک عنوان ذهنی به عنوان دیگر است و از همان آغاز پیدا شدن اندیشه های فلسفی دو چیز را یک پذیرفتن که مستلزم قبول وحدت و کثرت هر دو بود بسیار دشوار می نمود . ۱۲
- اختلاف در بساطت یا ترکیب تصدیق در عالم هر چند در قرون اسلامی در بست رنگ منطقی بخود گرفت و جنبه های فلسفی خودش را از دست داد ، اما پیدا شدن این اختلاف با اصول فلسفی و کلامی قدیم بدون ربط نبود ، زیرا اعتقاد برب النوع برای حالات مخصوص در زمانهای کهن و کثرت معانی و صفات قدیم اشعری با انکار صفات از طرف معتزله از جنبه های کلامی و مثالهای افلاطونی و مسائل دیگری که در باب وحدت ۱۸

۱ - رساله تصور و تصدیق ، نقل از کتاب شفا ، ص ۲۸

۲ - منطق درة التاج ، نقل از رساله موجز کبیر ، ص ۲

۳ - برای اطلاع بیشتر به منطق نجات ص ۳ و ۱۲ و منطق حکمة الاشراق ص ۴۱ و

و ۴۲ و ۶۳ و اساس الاقتباس ص ۳ و ۶۴ و درة التاج ص ۲ و جوهر النضید ص ۳۱ و رساله

تصور و تصدیق ، ص ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۱۷ و ۲۳ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۰ رجوع شود .

- و کثرت و جاهای دیگر طرح می شود، و از نظر فلسفی که به مشکل تحقق علم و معرفت مربوط بود همگی به مسئله ترکیب یا بساطت تصدیق نیز بدون ربط نبود، زیرا چگونگی ارتباط مابین موضوع با محمول یا صفت با موصوف در ذهن حکایت از چگونگی این ارتباط در عالم عین می کند.
- توضیح اشکال این است که از اداه طرفداران کثرت که در آخر خواهد آمد چنین برمی آید که آنان می گفتند: هر یک از عناوین ذهنی در مقابل یک حقیقت عینی است، و آن حقیقت عینی غیر از حقیقت های دیگر است؛ و چون در قضیه به اتحاد مابین دو چیز حکم می شود بنابراین حکم کردن به اتحاد در عین دوئیت تناقضی در خود این فکر ایجاد می کند. طرفداران مذهب کثرت که مغایرت صفات با موصوفات را باور داشتند این مشکل تاحدی برایشان حل شده بود، اما آنها که وجود حالات و صفات را از اصل انکار داشتند گرفتار این تناقض می شدند.
- ارسطو نظر طرفداران وحدت و منکران وجود اعراض و حالات را چنین شرح می دهد که به نظر آنان مفاد حمل و عقد قضیه اینست که یک عنوان حقیقی با عنوان دیگر یک شده اند؛ در صورتیکه هر کدام از عنوانهای ذهنی اختصاص به یک چیز دارد؛ و اگر عنوانها در ذهن یکی گردند و بر یکدیگر صدق کنند باید مدلول آنها در خارج نیز با هم یک باشند، و هر کدام از عنوانهای ذهنی بر مدلول حقیقی خود هم صادق باشد و هم نباشد؛ زیرا اگر عناوین مختلف مصداق واحد داشته باشد لازم خواهد آمد که هر عنوانی هم بر مصداق خود و هم بر مصداق غیر خود راست باشد و هر چیزی هم خودش باشد و هم غیر خودش باشد، بنابراین هم خودش خواهد بود و هم خودش نخواهد بود^۱.
- ارسطو می گوید: مسأله اینکه یک چیز در عین اینکه یک است خود و چیز دیگر هم باشد بقدری مشکل بنظر می رسد که بعضی می پنداشتند که نمی توان گفت انسان سفید است؛ بلکه باید گفت انسان سفید شده است، نمی توان گفت انسان رونده است، بلکه

- باید گفت انسان راه می‌رود (زیرا اگر قضیه به صورت جمله اسمیه ادا شود) بر آن دلالت خواهد داشت که انسان هم یک است، و هم، یک نیست. و انسان در عین آنکه انسان است چیز دیگر نیز هست و حال آنکه یک بسیار نخواهد گردید.^۱ ۳
- افلاطون که معتقد به وحدت فردی و کثرت تشکیکی وجود بود به مشکل وحدت و کثرت چنین پاسخ گفت که مشاهدات ما در عالم خارج از آن حکایت می‌کند که مفاهیم گوناگون هستند. بعضی از مفاهیم فقط شامل یک دسته از چیزها می‌شوند و بعضی شامل دسته‌های بسیار می‌گردند. حقایق خارجی نیز که در برابر این عناوین ذهنی واقع شده‌اند باید مطابق با همین مفاهیم باشند و بر طبق این مفاهیم باید گاهی در یک نوع تحقق داشته و گاهی شامل نوع‌های بسیار باشند و بر طبق این اصل، ما یک مفهوم کلی تر از همه مفاهیم داریم که چیزی از آن بیرون نیست و آن معنی هستی و واقعی بودن است. این مفهوم از جهت آنکه حقیقی است اساس واقعی بودن مفهوم‌های دیگر است و فقط همین مفهوم هستی است که دارای مصداق حقیقی و واقعیت عینی است و مفهوم‌های دیگر مصداق ذاتی عینی ندارند، بلکه مصداق ذاتی مفهوم هستی بالعرض مصداق مفهوم‌های دیگر نیز شده است. مصادیق مفهوم‌های دیگر از جهت عنوانهای خود عینی و حقیقی نیستند، و از جهت اینکه مشمول واقعیت وجود شده‌اند عینیت یافته‌اند، و به‌دلیل آن موضوع برای محمولات گوناگون گردیده‌اند. بنابراین حکم در هر قضیه‌ای از آن حکایت می‌کند که هر چیزی در عین آنکه مصداق ذاتی برای مفهوم خود است بالعرض چیز دیگری نیز هست، زیرا یک مثال کلی مطلق و یک واقعیت روحانی که از همه کلی تر است شامل «موضوع و محمول» هر دو شده است. و افلاطون آن هویت غیبی مطلق را در کتاب جمهوری نمونه خیر و در کتاب مآدبه آن را نمونه زیبایی و جمال نامید و مثال خیر که شاملترین همه است بالانزین نمونه واقعیت و مصداق اصلی خیر و قائم بالذات است.^۲ ۲۱

۱ - علم الطبیعه، متن، ص ۱۶ و شرح ابن السمع، ص ۱۷

۲ - تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ۷۶ و ۷۷

- جواب افلاطون از این اشکال که بر پایه قبول وحدت در عین کثرت بود صورت
 عالی تری از عقاید گوناگون مربوط به وحدت وجود است . اما ارسطو که از اصل منکر
 وحدت و معتقد به کثرت بود به نحو دیگری اشکال عقد قضیه را جوابگوئی کرد و مشکل
 ۳ صادق بودن چند مفهوم بربک مصداق را آسان نمود .
- ارسطو از مشکل عقد قضیه و صدق کثرت بر وحدت اولاً جواب نقضی داد
 و گفت : اگر هیچ عنوان ذهنی بر دیگری صادق نباشد پس اینکه طرفداران وحدت
 وجود می گویند : « وجود یک است » نیز غلط است ، زیرا بنا بر اعتقاد ایشان عینیت و
 حقیقت فقط از آن مفهوم موجود است . پس مفهوم واحد عینیت خارجی ندارد تا
 ۹ برو وجود محمول گردد . بنابراین اگر مفهوم واحد بر موجود قابل حمل باشد لازم خواهد
 آمد که موجود مصداق برای چیزی شده باشد که عینیت خارجی نداشته و لا موجود است ،
 و موجود و لا موجود که نقیضانند بر هم صدق کرده اند و هیچ چیز چیزی گردیده است^۱ .
- ارسطو علاوه بر جواب نقضی از طریق قبول کثرت به اصل مسئله جواب داده است و
 ۱۲ خلاصه سخنش این است که خود وجود یک مفهوم است ، اما همان یک مفهوم بر اقسام
 بسیاری صادق است که بعضی از آن اقسام جوهر و موجود و مستقل هستند ، و اقسام
 دیگری که بر جوهر حمل می شوند عرض نمایند که وجودشان وابسته به وجود موضوع یعنی
 جوهر است ؛ بنابراین موضوع که قسمتی از موجود است برای نوعهای دیگر از وجود
 مصداق شده است و لازم نخواهد آمد که وجود برای لا وجود مصداق شده باشد ، و با
 این بیان هیچ اشکالی در آن نیست که مفاهیم گوناگون همگی دارای یک مصداق باشند^۲ .
 ۱۸ حل مشکل عقد قضیه بعدها در میان فلاسفه اسلامی توسعه یافت و صدرالدین
 شیرازی به تفصیل و توضیح این اشکال بیش از دیگران پرداخت ، جواب مختصری که
 از این اشکال در باب ماهیت و وجود آورده از طریق اختلاف حمل است که از مطالب
 ۲۱

۱ - علم الطبیعه ، ص ۲۳ و ۲۴

۲ - همان کتاب ، ص ۲۴ و ۲۶ و ۲۷ و ۳۰ و ۳۱

افلاطون نیز همین جواب استفاده گردید. صدرالدین چنین جواب گفت که هر چیزی به حمل اول خود آن چیز است اما به حمل شایع مصداق حقیقی برای مفهوم موجود است. فلاسفه اسلامی برای حل مشکل کثرت و وحدت که ریشه اشکال عقد قضیه است از جهات مختلف به توضیحات بیشتر پرداختند، و از جمله از جهت بحث منطقی مشکل عقد قضیه را بدینگونه حل کردند که جهت وحدت را از جنبه کثرت به نوعهای مختلف جدا کردند و قضایا را رویهم چهار قسم قرار دادند، زیرا:

۱- گاهی مفاد قضیه این است که موضوع و محمول علاوه بر آنکه یکم موجودند هر دو یک عنوان ذهنی و یک مفهوم نیز می باشند، و یا اینکه یکی از آن دو مفهوم مندرج در مفهوم دیگر است، مانند حد و محدود و جنس و فصل که بر یکدیگر حمل می شوند، و این قسم را حمل ذات و ذاتی نامیدند.

۲- قسم دیگر اینست که موضوع و محمول دو عنوان ذهنی هستند اما در ذهن هر دو یک وجود دارند، و این در صورتی است که قضیه مابین ماده و صورت ذهنی که شکل خاصی از جنس و فصل است تشکیل گردد، مانند: هر ناطقی حیوان است و بعضی از حیوانها ناطق هستند؛ و توضیح اتحاد وجودی این قسم در مطالب بعد از این خواهد آمد.

۳- قسم سوم اینست که موضوع وجود عینی خود محمول باشد، و آن در جایی است که محمول تمام ماهیت موضوع و یا جزء ذاتی ماهیت آن باشد، و در این صورت مفاد حکم همین است که وجود عینی محمول خود موضوع است، مانند نوع یا جنس و فصل که هر کدام از آنها بر فرد خود حمل گردند، مثلاً زید انسان است و زید حیوان است، و آنرا حمل عرضی بالذات می گویند.

۴- قسم چهارم از قضیه آنست که برای محمول دو جزء تصور شود و مفاد قضیه این باشد که یک جزء از محمول بعینه خود موضوع است. مثلاً زید سفید است، زیرا مفادش این است که زید آن کس است که سفیدی در او تحقق یافته است، و آنرا حمل

عرضی بالعرض می‌نامند^۱.

تا اینجا توضیحاتی که از نظر منطقی برای اصل مطلب داده شده است آورده شد،

و در صفحات آینده مطالبی را که بر مبنای فلسفی گفته‌اند حکایت می‌شود.

۳

مشکل بساطت یا ترکیب تصدیق در مباحث منطقی

اکنون که مبنای اشکال و ریشه‌های قدیم آن نسبت به عقد قضیه و رابطه^۲

موضوع و محمول از نظر فلسفی بیان شد سخن به عنوان مخصوص تصدیق در مباحث منطقی

۶

کشانده می‌شود، و خلاصه بحث در این مورد آنست که آیا تصدیق یک ادراک بسیط است

و یا آنکه مشتمل بر چند ادراک است؟ صدرالدین شیرازی که به خواهش بعضی از

بزرگان رساله‌ای در این باب پرداخته و تحقیقات بسیار دقیقی در این رساله آورده است،

۹

در اول نظر دیگران را به تفصیل ذکر کرده و بعد از آن به توضیح نظر اختصاصی خودش

پرداخته است. آراء و عقایدی را که در این باب شماره نموده است عبارتند از اینکه:

۱- گروهی تصدیق را مشتمل بر سه جزء دانسته‌اند «محکوم به و محکوم علیه و

۱۲

نسبت حکمیه».

۲- فخر رازی جزء دیگری بر آن افزوده و آن حکم است، و بنا بر این تصدیق را

مشتمل بر چهار جزء دانسته است.

۱۵

۳- گروهی بر آنند که تصدیق همان حکم است و بقیه اجزاء شروط تحقق حکم

می‌باشند، و با این بیان گروهی تصور طرفین حکم را شرط، و بعضی جزء داخل در تصدیق

شمرده‌اند^۲.

۱۸

۴- قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: حکما بر آنند که مفهوم تصدیق خود حکم

نیست بلکه تصدیق همان مفهوم گرویدن است و گرویدن ملازم حکم است نه خود حکم،

۱- به خلاصه از تعلیقات صدرالدین بر منطق حکمت اشراق ص ۶۷ و ۶۸ و اساس

الاعتباس ص ۱۸ و جوهر النضید ص ۱۰ و ۱۱ و منطق نوین ص ۱۷۵ و ۱۷۶

۲- رساله تصور و تصدیق ص ۶

و عبارتی از کتاب شفا شاهد آورده است که ابن سینا اندیشیدن چیزی را تصور، و درست دانستن آن اندیشه را تصدیق خوانده است.

۳ قطب‌الدین دنباله گفتار را بدانجا کشانده است که هرگاه تصور با حکم به اثبات یا نفی همراه گردد و آن اثبات یا نفی مورد قبول ذهن واقع شود پذیرفتن آن حکم را که نوعی از علم است تصدیق خوانند، مثلاً اندیشیدن خود حیوان ناطق تصویری بسیط است و پذیرفتن درستی این اندیشه که این حیوان ناطق است تصدیق است.^۱

صدرالدین شیرازی که در همه موضوعات نظر نقدی مختص به خود دارد همه این عقاید را از جهتی درست و از یک نظر باطل و انموده است.

۹ او می‌گوید: حق اینست که مفهوم تصور یا تصدیق از جهت جعل و وجود یک چیزند و علاوه بر آن در داخل در ماهیت تصدیق است و ذهن مفهوم تصدیق را به اجزاء تصویری تحلیل می‌کند، اما همچنانکه مفهوم جنس در مفهوم نوع داخل است و ۱۲ در عین حال مفهوم نوع مرکب نیست بلکه یک ادراک بسیط است و داخل بودن تصور در تصدیق نیز همچنان است.^۲

جنبه‌های سه گانه تصدیق در نظر ملاصدرا

۱۵ با توجه به مطالب اول بحث هر چیزی را از دو جهت می‌توان به نظر آورد: یکی از جهت مفهوم نوعی و ماهیت ذاتی و دیگری از جهت وجود فردی و مصداق. ملاصدرا تصدیق را نیز از هر دو جهت بنظر آورده و به هر دو عنوان ترکیب یا بساطت آن را ۱۸ مورد تحلیل و تحقیق قرار داده است؛ و علاوه بر آن، جنبه فلسفی مطلب را که عبارت از حکایت کردن صورت علمی تصدیق از امور خارجی است بطوریکه در پیش توضیح داده شد، این جهت را نیز صدرالدین در کتب فلسفی خود مورد گفتگو قرار داده، و ۲۱ تصدیق را چه از جهت مفهوم ذاتی و چه از جهت موجودیت ذهنی و هم از جهت مفاد

۱ - درة التاج، جلد دوم، ص ۴ و ۵

۲ - رساله تصور و تصدیق ص ۶

خارجی بسیط و بدون اجزاء بیان کرده است بنابراین مطالب او را بطور تفکیک در سه قسمت مجزا باید عنوان کرد، و اینک هر کدام از آنها به تفصیل شرح داده می شود .

۳

قسمت اول

بساطت تصدیق از جهت ماهیت ذاتی و مفهوم نوعی

- صدرالدین کلیه ماهیات را از جهت عنوان ذاتی و ماهیت نوعی بسیط و بدون جزء دانسته است، و تصدیق را نیز مانند همه مفاهیم نوعی از جهت مفهوم و ماهیت نوعی بسیط ۶ شناخته است، بنابراین مطالب او را باید دو بخش نمود، یکی آنکه باید نظر کلی او را در مورد بساطت همه ماهیات و مفاهیم نوعی به عنوان کبرای قیاس شرح داد و بعد از آن به مقدمه صغری که منطبق بودن آن اصل کلی بر ماهیت تصدیق است باید پرداخت، و ۹ اکنون به توضیح اصل کلی استهلاك مفاهیم جنسی در مفهوم فصل که کبرای قیاس است پرداخته می شود .

۱۲

بساطت ماهیات نوعی

- قانون بساطت ماهیات نوعی در مبحث ماهیات و مفاهیم از کتاب شفا شرح داده شده است، و صدرالدین شیرازی نیز در همان قسمت از کتاب اسفار به توضیحش پرداخته است، خلاصه بیان صدرالدین و ابن سینا در این مورد این است که مفاهیم مندرج در ۱۵ مفاهیم دیگر یعنی اجناس را ذهن می تواند سه گونه لحاظ کند .

- ۱- گاه می تواند به خود آن مفهوم بنگرد و به اینکه با مفهوم دیگر یعنی فصل متحد است یا نیست و یا به اینکه معنی دیگری بر آن افزوده خواهد شد و در آن مندرج ۱۸ خواهد گردید یا نخواهد گردید توجه نکند، اینگونه مفهوم بدون شرط جنس است، زیرا جنس عبارت از مفهومی است که در ضمن فصل تحصیل مفهومی یافته است و فصل عین مفهوم جنس است که کامل گردیده است، به همین لحاظ فصل صرفاً ممیز جنس نیست تا از آن ۲۱

جدا باشد بلکه مفهوم فصل متمم مفهوم جنس است^۱،

۲- صورت دیگر این است که ذهن آن مفهوم را تمام شده و بدون توجه به اتحاد

آن مفهوم با مفاهیم دیگر ملاحظه نماید، بدانگونه که مفاهیم فصلی را زاید و عارض بر آن
بنگردد، در این حال نوع مستقلی از انواع در نظر گرفته شده و جنس نیست بلکه ماده^۲ ذهنی
خواهد بود.

۳- حالت سوم اینست که ذهن آن مفهوم را مستهلک و داخل دو مفهوم دیگر

و متعین به آن بیند. در این حال جنس عین مفهوم نوع است و «شرط شیء» خوانده

می شود، مثلاً هرگاه خود مفهوم حیوان را طوری بنگرند که مشروط به همراه بودن و

نبودن و مقید به هیچ فصلی نباشد در این حال تعین مفهومی نداشته و جنس است، و

به وسیله متحد شدن با هر کدام از مفاهیم فصلی تعین نوعی خواهد یافت، اما اگر

ذهن مفهوم حیوان را به خود مستقل و مفرد بنگرد در این حال آن مفهوم نوع مستقلی

مندرج در اجناس بالاتر است و جزء مستقلی از اجزاء مفهوم انسان است و بر آن مفهوم

نوعی مقدم است و بر آن نوع حمل نمی شود، زیرا وجود جزء غیر از کل است و آن را

مفهوم «بشرط لا» خوانند، حالت سوم اینست که مفهوم حیوان متحد با فصل ناطق

ملاحظه شود. در این هنگام حیوان و ناطق هر دو یک مفهوم هستند که عین مفهوم

انسان است و یک مفهوم را ذهن دو می نگرد. ابن سینا می گوید: فصل در این صورت

بیرون از مفهوم جنس نیست که بدان پیوسته باشد بلکه مندرج در آن مفهوم است^۲.

و باز ابن سینا در فصل رابطه حد و محدود می گوید: جنس و فصل اجزاء نوع

نیستند زیرا دو چیز نیستند، و از این جهت آنها را دو می گویند که یک مفهوم از جهتی محصل

و از جهتی دیگر غیر محصل است؛ به همین ملاحظه ذهن همان معنی محصل را غیر محصل

۱- الهیات شفا ص ۹۴۵، و تعلیقات صدرالدین بر کتاب شفا ص ۱۹۵، و کتاب

اسفار ص ۱۱۴

۲- شفا ص ۴۹۶

و آنها را دو می‌نگرد، حیوان که جنس است بالقوه مفهوم ناطق و حساس است و هنگامی که فعلیت یافت عیناً همان نوع است و نوع همان جنس موصوف به مفهوم فصل است^۱ یک مفهوم است که یکبار حالت عدم تحقق مفهومی آن و بار دیگر با تحقق مفهومی^۲ لحاظ می‌گردد.

صدرالدین نیز می‌گوید: اینکه جنس و فصل را اجزاء نوع فرض می‌کنند از آن جهت است که ذهن هرگاه برای واضح شدن یک مفهوم، مفهوم معادلی بخواهد درست کند ناگزیر از خود دو مفهوم می‌سازد که با مفهوم مورد نظر مطابق باشد و آنرا معرف حدی قرار می‌دهد، بنابراین خود مفهوم نوع دارای اجزائیست و مفهوم دیگری که معادل با آن است دارای اجزاء است، بنابراین حد نوع اجزاء دارد نه خود نوع^۳، یک مفهوم را به دو اعتبار می‌توان نگریست، اگر آنرا بدون جزء و یک مفهوم بنگریم خود ماهیت نوعی و عینی محدود است، و چنانچه با اجزاء ملاحظه شود غیر از محدود بلکه حد است و حد مفهوم جداگانه‌ای است که مفهوم بسیط محدود را دسترس ذهن می‌گذارد و حد^۴ و محدود یک مفهوم نیستند؛ و به همان اعتبار اول است که شیخ می‌گوید: مفهوم فصل لازم جنس و غیر از مفهوم جنس است^۵. صدرالدین نیز در آخر همه مطالب می‌گوید: از اینکه حد از جزءها تشکیل شده است لازم نمی‌آید که محدود نیز شتمل بر چند معنی^۶ باشد هر چند که حد و محدود هر دو از یک چیز حکایت می‌کنند.

بیان دیگر برای اداء مقصود اینست که آنچه در تعریفات حدی آورده می‌شود

۱ - کتاب شفا ص ۵۰۴

۲ - کتاب شفا ص ۵۱۰

۳ - اسفار ص ۱۱۴، و شفا ص ۴۹۵

۴ - شفا ص ۵۱۱ و تعلیقات صدرالدین ص ۲۱۴

۵ - شفا ص ۵۰۵

۶ - اسفار ص ۱۱۷

و آنرا جزء ماهیت می‌پنداریم اجناس حقیقی نیستند، بلکه صفات و مفاهیمی هستند که در حقیقت از لواحق و آثار ماهیات نوعی به شمار می‌آیند و نشانیها برای فصلهای واقعی می‌باشند، و فصل حقیقی خود نوع است نه جزء آن؛ مثلاً حساس و رونده هیچکدام فصل حیوان نیستند و فصل حیوان روان ادراک کننده و جنبنده است و ادراک و جنبندگی جنبه‌های وابسته به فصل می‌باشند، و چون فصل حقیقی نام و عنوان ذهنی ندارد ناگزیر این مفاهیم را نشانی برای فصل حقیقی قرار می‌دهند، و اگر این مفاهیم فصلهای حقیقی می‌بودند بایستی که یک مفهوم بر مقولات بیشمار مشتمل باشد و حال آنکه هیچ چیز بالذات در دو مقوله مندرج نخواهد گردید، بنابراین آن چیزی که مبدأ این عنوانها است فصل حقیقی است. و همین مطالب نیز در کتاب شفا مذکور است، و صدرالدین به عبارتهای بسیاری از آن کتاب استناد جسته است.^۱

انطباق قانون بساطت مفاهیم نوعی بر مفهوم تصدیق

- چنانکه دیده شد صدرالدین در کتب مفصل خود ثابت کرد که همه مفاهیم نوعی بسیط و بدون اجزایند، و در رساله تصور و تصدیق همین قانون کلی را کبرای قیاس قرار داده و ثابت کرده است که ماهیت تصدیق قسمی از مفاهیم نوعی است و آن نیز بدون جزء و بسیط است. صدرالدین می‌گوید: مفهوم تصور چنانکه از لحاظ وجود ذهنی عین تصدیق است از جهت تحلیلات مفهومی نیز تصور عین تصدیق است نه آنکه مفاهیم تصویری اجزاء مفهوم تصدیق باشند، زیرا جزء بودن تصورات سه‌گانه برای تصدیق عیناً مانند داخل بودن جنس در نوع بسیط است.^۲
- گفته شد که مفاهیم کلی‌تر از نوع سه‌گونه لحاظ می‌شوند، مفهوم تصور را نیز با سه اعتبار می‌توان نگریست، زیرا تصدیق مفهومی نوعی بسیطی است که از اتحاد تصورات با فصلی که عبارت از حکم است پدید می‌آید. بنابراین هرگاه مفاهیم سه‌گانه تصور

۱ - رجوع شود به الهیات شفا ص ۵۸۰ و اسفار ص ۱۱۶

۲ - رساله تصور و تصدیق ص ۶

- موضوع و محمول و نسبت را بدون ملاحظه این که با حکم توأم باشند یا بدون آن در نظر آوریم همان مفهوم لا بشرطی جنس است که قابل تحصیل و اتحاد با فصل یا عدم اتحاد با آن است، و فصل محصل جنس در نوع تصدیق همان حکم است و تصور از جهت لا بشرطی ممکن است از نوع تصدیق گردد یا به نوع تصور مفرد تعیین حاصل کند، بنابراین هنگامی که مفهوم تصور مطلق که جنس است ملحق به حکم گردد مفهوم بسیط تصدیق را تشکیل می دهد، و تصور که جنس است با حکم مفهوم و نوعی تصدیق هر سه یک چیزند.
- تصور همان جنس تعیین یافته به حکم است. مفهوم و نوعی تصدیق نیز همان تصور تعیین یافته است، و تصور به عنوان لا بشرطی جنس و مشترك مابین تصدیق و تصور مفرد است و به این دو نوع تقسیم می شود. بنابراین تصور دو گونه است: تصدیق و تصور مفرد، اما اگر مفهوم تصور را مقید به حکم ملاحظه کنیم فقط منحصر به یک نوع است و آن نوع تصدیق است و عیناً همان ماهیت نوعی تصدیق و مفهوم بسیط است. صورت سوم اینست که معنی تصور را جدا از حکم بنظر آوریم، در این حالت تصور مفرد و ماده تصدیق و جزء آن است و قسمی از علم است که مقابل با تصدیق شماره شده است. و کسانی که تصورات سه گانه را از اجزاء تصدیق قرار داده و مفهوم تصدیق را مرکب شمرده اند همین تصور مفرد را که حالت «بشرط لا» و ماده حکم است با صورت لا بشرطی اشتباه کرده و تفاوت نگذاشته اند. بنابراین همچنانکه مفهوم حیوان از جهت لا بشرطی جنس و ناطق فصل انسان است و حال آنکه مفهوم انسان بدون جزء و بسیط است، تصدیق نیز مفهوم بسیطی است که ذهن هنگام تعریف حدی اجزائی برایش توهم نموده و تصدیق را به موضوع و محمول و نسبت حکمیه تحلیل می کند.

قسمت دوم

۲۱ بساطت تصدیق از جهت وجودش در ذهن

گفته شد که مفهوم تصور مانند سایر مفاهیم جنسی ممکن است بطور مفرد و مستقل

و به گونه^۱ «به شرط لا» لحاظ شود، در این صورت تصورات سه گانه و تصور حکم هیچیک قابل حمل بر تصدیق نیستند، زیرا ماده و صورت اجزاء وجودی هستند و بر کل، حمل نمی شوند^۲ اما این ماده و صورت چنان نیست که در حین ترکیب، متعدد و غیر از یکدیگر باشند، بلکه همگی در یک صورت فعلی که عبارت از فرد مشخص از ادراک و وقوع یا عدم وقوع نسبت است مستهلک می باشند و به نام تصدیق خوانده می شوند. و شاید فخر رازی هم به حالت قبل از ترکیب شدن تصورات نظر داشته که تصدیق را مشتمل بر اجزاء دانسته است^۳.

این توضیح مبتنی بر قانون کلی اتحاد ماده و صورت است که ملا صدرا بدان معتقد بود و قسمتی که راجع به اتحاد ماده و صورت ذهنی است در اینجا به طور مختصر ذکر می شود و جنبه^۴ عینی آن در ضمن توضیح قسمت سوم خواهد آمد.

ابن سینا می گوید: همچنانکه جسم در خارج بعینه همان نوع انسان است نه آنکه جسمیت وجود جداگانه ای داشته و بعد از آن جزء انسان گردیده باشد، در ذهن نیز هر دو یک وجود دارند و تعدد آنها به نوعی از اعتبار و تحلیل عقلی است^۵.

صدرالدین از این عبارت چنین نتیجه گرفت که در نظر ابن سینا نیز وجود ماده بعینه همان وجود صورت است، زیرا وجود ماده مندرج در صورت است، و بعد از آن صدرالدین از خود سؤالی کرده است که اگر وجود همه^۶ ماهیات در ذهن بسیط است پس چه تفاوتی مابین جواهر مرکب و انواع بسیط خواهد ماند؟ و به خود پاسخ گفته است که فرق مابین آنها این است که جزء عام یعنی جنس را در بسایط نمی توان جدا پیدا کرد، اما در مرکبات بدون فصلهای مخصوص بعدی پیدا می شوند. مثلاً رنگ بطور مفرد که هیچ نوع معینی از رنگ نباشد پیدا نمی شود، اما حیوان را بدون ناطق

۱ - رساله تصور و تصدیق ص ۲۰ و ۲۶ بعلاوه مطالب گذشته.

۲ - رساله تصور و تصدیق ص ۲۶ و ۲۷

۳ - شفا ص ۴۹۶

می‌توان موجود یافت^۱.

ملاصدرا در مورد بساطت تصدیق از لحاظ وجود ذهنی نیز می‌گوید که تصور و تصدیق دو فرد از وجود ذهنی هستند و وجود ذهنی قسمتی از وجود مطلق است و هر کدام از موجودات قطع نظر از جنبه‌های مفهومی و ماهیتی خارج از مقولاتند و هیچ چیز از جهت موجودیت جزء ندارد، وجود ذهنی تصدیق نیز به همین گونه بسیط و کیف نفسانی است.

صدرالدین از این راه که توضیح داده شد بابیانی مبسوط مابین همه آراء گوناگون ایجاد هماهنگی کرده و نظر هر کدام از صاحبان عقاید گوناگون را بیک جنبه از اصل مطلب بازگردانیده است^۲.

قسمت سوم

بساطت تصدیق از جهت مفاد عینی

از آغاز گفته شد که تشکیل قضیه برای بعضی از متفکران قدیم غیر ممکن بنظر می‌رسد، زیرا چنین می‌اندیشیدند که هر یک از موضوع و محمول مفهوم و عنوان خاصی هستند و بر عینیت مخصوصی که غیر از واقعیت دیگری است دلالت می‌کنند، بنابراین حکم کردن به اینکه محمول همان موضوع است و هر دو یک هستند تناقضی در خود قضیه ایجاد می‌کند، و به این جهت هیچ مفهومی از اصل باید بر مفهوم دیگر صادق نباشد، و اگر صدق کند لازم خواهد آمد که یک دو باشد و نیز دو نباشد، هر کدام از آنها خودش باشد و خودش نیز نباشد، و این تناقض را می‌توان به شکل قیاسی در آورد و گفت: انسان موجود است. موجود غیر از انسان است، پس انسان غیر از انسان است، قبلاً راه حل‌هایی در خود بحث‌های منطقی برای این اشکال آورده شد. و از جهت فلسفی نیز صدرالدین یک

۱ - تعلیقات بر شفا ص ۱۹۴ و اسفار ص ۱۱۵

۲ - رساله تصور و تصدیق ص ۵ و ۸ و ۹ و ۱۱ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۶ و ۳۰

اصل کلی در مورد عینیت صفات با ذات از قول فلاسفه آورده است که شامل این اشکال نیز می شود و آن کثرت حیثیات تقییدیه است که اینک شرح داده می شود .

۳ مغایرت حیثیات تقییدیه و صدق مفاهیم بر یکدیگر

- صدرالدین می گوید : صادق بودن مفاهیم بر یکدیگر به واسطه اختلاف حیثیات تقییدیه است ، عنوانهای وصفی و جنبه های گوناگون وقتی با هم جمع شدند تکثیر واحد و توحید کثیر لازم نخواهد آمد ، زیرا هر کدام از عنوانهایی که ذهن برای چیزی ملاحظه می کند و آنها را بر یکدیگر حمل می کند و هریک را صفت جداگانه ای برای موضوع می نگرد صادق هریک از آنها فقط از جهت همان عنوان مخصوص است که ذهن برایش ملاحظه کرده است ، و ممکن نیست از یک جهت معین بیش از یک محمول بر چیزی صادق باشد ، مثلاً وقتی گفته می شود که زید موجود است موجود از جهت قید انسانیت بر او صادق نیست ، و کاتب از جهت انسانیت بر او صادق نیست ، و گرنه هر حیوانی ناطق و هر ناطقی کاتب بود . هر کدام از محمولات دیگر نیز به واسطه قید وصفی معینی بر چیزی راست می آیند . مثلاً رنگ و طعم و بو هر سه بر سبب حمل می شوند ، اما جهت صادق هر کدام از این مفاهیم غیر از جنبه دیگری است ، و اگر این جهتها غیر از یکدیگر نبودند لازم می آمد که هرگاه گفته می شد که سبب شیرین و سبب خوش بوی است مثل این باشد که گفته شده باشد سبب شیرین است و سبب غیر شیرین است ، زیرا معنی بوی غیر از شیرین است . و همین جنبه های گوناگون مفهومی که از ملاحظات مختلف انگیخته شده اند مجوز صادق محمولات بر یکدیگر شده اند ، و اگر جنبه های مفهومی غیر از یکدیگر نمی بودند همه لفظها یک معنی می داشتند و همه بر یکدیگر صادق می کردند ، چیزی که هست اجتماع حیثیات و قیدهای بسیار ملاحظات گوناگون ذهنی هستند و سبب مغایرت عینی مابین محمولات و موضوعات نمی شوند ، زیرا جنبه های مفهومی که از اختلاف ملاحظات ذهنی پدید می آید چند گونه اند که اکنون به ترتیب ذکر می شوند :

۱ - کثرت عناوین وصفی از جهت عنوان خود موضوع

- گاهی علاوه بر آنکه موضوع و محمول هر دو در خارج یک چیزند جهت صدق محمول بر موضوع نیز مفهوم خود موضوع است ، اما به قول صدرالدین چون بیشتر فلاسفه به این نکته توجه نداشتند گفتند که مفاهیم تقییدی در همه جا از کثرت و تعدد عینی حکایت می کند . اما این عقیده درست نیست ، زیرا هر مفهومی در عین اینکه غیر از مفاهیم دیگر است با این حال گاهی دو مفهوم از یک جهت و به یک اعتبار بر یکدیگر صدق می کنند ، مانند مفهوم موجود و مفهوم شخص بودن که دو مفهوم جداگانه هستند و به حمل ذاتی دو اند ، اما به حمل شایع یک هستند و هر دو مفهوم یک عینیت خارجی دارند و علاوه بر آن صدق مفهوم شخصی بودن از همان جهت موجود بودن است .

۲ - تعدد جهت صدق با حفظ وحدت عینی

- صورت دیگر این است که جهت صدق یک مفهوم غیر از جنبه وصفی مفهوم دیگر است و در عین حال تعدد جنبه های حقیقی سبب کثرت عینی و واقعی نمی گردد ، مانند قضیه انسان موجود است که صدق مفهوم انسان که عنوان موضوع است حیثیت تقییدی ذاتی است ، اما چیزی که سبب صدق وجود بر آن شده است جهت دیگری است که غیر از عنوان خود موضوع است و با این حال تعدد حیثیت سبب تعدد و کثرت عینی آن دو مفهوم می گردد ، زیرا مفهوم وجود و مفهوم انسان هر دو یک عینیت واقعی دارند که از هم گسستنی و جدا شدنی نیستند ، و اگر دو عینیت می داشتند وجود لا وجود می گردید^۱ .

۳ - تعدد حیثیات تعلیلیه با حفظ وحدت عینی

- صورت دیگر اینست که مفاهیم گوناگون با آنکه دارای یک حقیقت هستند اما کثرت عناوین ذهنی از جهت پیدا شدن آثار گوناگون وجودی از یک چیز است ، مانند حیوانیت که منشأ یک گونه اثر است و ناطقیت که نوع دیگر از اثر را محقق می کند ، و گذشت که مفهوم حیوان و ناطق بقید بشرط لائی ماده و صورت وجودی در ذهن هستند

و حکایت از تعدّد جنبه‌های وجودی در خارج می‌کنند و علاوه بر آنکه از جهت لا بشرطی اجزاء ماهیت انسانند از جهت بشرط لائی اجزاء موجودیت انسان در ذهن می‌گردند و از کثرت جنبه‌های وجودی انسان در خارج حکایت می‌کنند و اعتباری مقدم بر وجود انسانند. اما همین جنبه‌های متمایز چنان نیست که عینیت‌های مغایر با یکدیگر داشته باشند، بلکه مرتبه‌های متعدّدی از یک وجود عینی می‌باشند. و دلیل بر آنکه همه این اجزاء یک موضوع عینی تشکیل می‌دهند اینست که صفات متقابل مانند علم و جهل و سفید و سیاه و امور متقابل دیگر ممکن نیست در حال واحد در یکی از افراد جمع گردد، زیرا تعدّد حیثیات تعلیلیه موجب کثرت حقیقی موضوع نمی‌شود، هر چند که آثار گوناگون از آن موضوع آشکار گردد. و اقسام سه گانه‌ای را که تا اینجا ذکر شد حمل علی می‌نامند.^۱

۴ - کثرت حیثیات حقیقی در یک موضوع

قسم چهارم از موارد تشکیل قضیه اینست که جنبه‌های وجودی گوناگونی در یک موضوع گرد آیند و کثرت عینی تشکیل دهند، مانند حرکت و رنگ که در یک موضوع فراهم می‌شوند و هر کدام از آنها علت وجودی جداگانه‌ای غیر از دیگری می‌خواهند، زیرا جنبه‌های وجودی جداگانه هستند که غیر از یکدیگرند و در مورد اینگونه قضایا فی و ذو می‌گویند.^۲

اختلاف نظر صدرالدین با فلاسفه دیگر در مورد حمل ذو و فی

در مورد اینگونه قضایا و همچنین در مورد قبل اختلاف نظری مابین صدرالدین و دیگر فلاسفه است که آیا کثرت حیثیات تعلیلیه موجب کثرت حقیقی هست یا نه؟ و آیا جنبه‌های متعدّد و متمایزی در یک جا جمع شده‌اند یا آنکه همه آنها جهات مختلفی از یک وجود عینی بسیط هستند و همگی مظاهر وجودی یک حقیقت می‌باشند؟ صدرالدین در این مورد برخلاف فلاسفه معروف و برخلاف نظر مشهور فلاسفه همه محمولات و

۱ - اسفار جلد سوم بحث (فیض و ابداع) ص ۶۹۲ و ۶۹۳

۲ - اسفار جلد سوم بحث (فیض و ابداع) ص ۶۹۳

صفات ذاتی و عرضی را به یک وجود حقیقی موجود دانسته است و این اعتقاد را بر اصل تشکیک وجود پایه گذاشته است، و خلاصه اصل تشکیک این است که وجود فردی و شخصی هر چیزی مشتمل بر مراتب گوناگونی است و همه این مراتب مندرج در یک وجود بسیط و بدون جزء هستند.

- صدرالدین برای توضیح این اصل می گوید که هر کدام از طبیعت های کلی هنگامی که تحقق عینی می یابند با صفات وجودی خارجی که مقولات عرضی هستند، از قبیل چگونگیها و چندیها، کی و کجاها، و نسبت های درونی و برونی دیگری که باهم یافت شده اند همه این امور از ماهیت موضوع بیرونند، اما همگی نحوه های وجودی برای خود موضوع هستند، و همگی باهم یک عینیت وجودی را تشکیل می دهند، اما این عقیده برخلاف نظر جمهور فلاسفه است، زیرا ایشان گمان می برند که موضوع، یعنی خود ماهیت دارای وجود معینی است، و وجود احوال شخصی آن موضوع غیر از وجود خود موضوع است، و عرضها وجود های جدا گانه ای وابسته به یک وجود اصلی هستند. و این اشتباه از آنجا روی داده است که اختلاف و گونا گونی های وجود خود موضوع را نشناخته اند، مثلاً یکی از موضوع های خارجی انسان است که اندازه ها و حالتها و چیز های دیگری بسیار دارد، اما چنان نیست که این حالات ظاهری با موجودیت جوهری و مادی او دو چیز باشند. و آن کسانی که وجود ماده و صورت موضوع را از یکدیگر جدا می دانند و یا آنکه وجود خود موضوع را از وجود احوال جدا می شمارند برای اثبات مدعی دلیلها آورده اند که یکا یک آنها را صدرالدین باطل کرده است، و دلیلها از این قرارند:

دلیل اول

بقاء ذات با زوال صفات

- صدرالدین می گوید: از جمله چیزهائی که موجب اشتباه نظر فلاسفه گردیده است

۳ که صفات را زاید بر ذات دانستند این بود که دیدند صفات حاصل در یک موضوع معین همیشه تغییر می کند و حال آنکه خود موضوع برجای می ماند. بنابراین گفتند: وجود آن چیزی که باقی مانده است غیر از آن موجودی است که از میان رفته است. اما این اشتباه برای ایشان از آنجا روی داد که به این نکته توجه نیافته بودند که همچنان که هر کدام از انواع دارای افراد و اشخاص بسیاری هستند و یک اند در عین آنکه بسیارند. ۶ یک فرد مشخص نیز در همه چیز همین حالت را دارد، و در عین آنکه یک فرد و یک عدد است اما به واسطه جنبه های مختلف وجودی و تغییرات ذاتی که پی در پی بدون گسستگی در آن پیدا می شود هم یک است و هم بسیار است.

دلیل دوم

امکان تجرید

دلیل دیگری که فلاسفه از آن زیادتی و مغایرت وجودی مابین ذات و صفات را ثابت کردند امکان تجرید ذات از صفات گوناگون است، زیرا در کتب پیشینیان یافتند ۱۲ که ایشان گفته بودند: هر یک از قوای حسی و وهمی و خیالی و عقلی جنبه های خاصی در اشیاء می یابد، و قوای مدرکه^۱ انسانی می تواند هر جهت مخصوصی را از جهات دیگر جدا نموده آنرا بدون جنبه های دیگر بنگرد، مثلاً نیروهای حسی وجود چیزی را که قرین با ماده است ادراک می کنند و صورت حسی از آن ادراک به ذهن می آید، و حال آنکه هنگامی که چیزی وجود مادی خودش را از دست داد دیگر قابل احساس نیست و فقط ۱۸ خیال می تواند آنرا درک کند^۱.

وجود خیالی اشیاء را نیز که حضور در ماده ندارند فقط ذهن می تواند درباره^۲

۱ - در اول مقاله گفته شد که مورد اختلاف مابین برادلی و راسل همین امکان تجرید یا عدم امکان آن بود، و اینکه همین اختلاف مابین ملاصدرا و دیگران موجود است و ملاصدرا تجرید را غیر حقیقی و اعتبار ذهنی حذف بیان کرده است.

آنها بیندیشد و دیگر قابل ادراک حسی نیستند و در صورتی که همان فرد شخصی مخصوص به نظر آمده است .

- ۳ وجود دیگری که برای اشیاء هست وجود عقلی آنهاست، زیرا عقل ماهیت های کلی را با حذف کردن جنبه های فردی ادراک می کند، مثلاً اندامهای انسان را مطلق تصور می کند بدون آنها را به شخص معینی اختصاص داده باشند، و همچنین هر کدام از صفات ظاهری و باطنی انسان را عقل بطور مطلق و جدا از یکدیگر وجود دارند که یکجا جمع شده اند و هر کدام از آنها را نیروی مخصوصی از قوای ادراکی انسان می تواند ادراک نماید و از دیگر جنبه ها تفکیک کند^۱. به همین ملاحظه صفت نامی مشترك است مابین گیاهان و جانداران . اما جنبه های دیگر هست که مختص به جانداران است .
- ۹ جانداران علاوه بر جذب و دفع دارای احساس نیز هستند که اختصاص به خودشان دارد، و انسانها علاوه بر آن صفتی که مشترك با دیگران است صفت اندیشیدن و تفکر را نیز دارا هستند که مختص به خود انسان است. بنابراین نبودن احساس در گیاهان و نبودن اندیشه در جانداران دیگر دلیل بر این است که اجزاء مختلفی در انسان و حیوان جمع شده اند که در دیگران همه آنها وجود ندارد .

۱۰

دلیل سوم

اختلاف آثار

- مفاهیم تقییدی و عنوانهای خاصی که از اشیاء به ذهن می آیند بواسطه آثار گوناگونی است که در اشیاء می نگریم، و آن اثرها در بعضی از جاها باهم اند و در جاهای دیگر جدا از یکدیگرند، به همین سبب صفات ذاتی به مفاهیم مشترکه و مختصه تقسیم می گردند . مثلاً می نگریم که از گیاهان فقط جذب و دفع غذائی سر می زند و اثرهای دیگر حیاتی در آنها موجود نیست . بنابراین نفس نباتی و نفس حیوانی و قوه تفکر و تعقل که مبدء صفتهای
- ۲۱

۳ گوناگونند جدا از یکدیگرند، که در بعضی از چیزها با هم جمع شده‌اند و در بعضی از موارد پراکنده از هم‌اند، و اگر غیر از یکدیگر نبودند گیاهان نیز باید دارای احساس و تفکر باشند^۱.

صدرالدین بعد از ذکر ادله معتقدان به کثرت می‌گوید: این استدلال چقدر پست است، زیرا اگر ظهور آثار گوناگون که مفاهیم صفات از آن حاصل می‌شوند دلیل بر کثرت مبادی بودند نوعهای بسیط که در ذهن به اجزاء وصفی تحلیل می‌شوند نیز بایستی دارای اجزاء خارجی باشند تا صفت‌های ذهنی بواسطه تعدد اجزاء حاصل شده باشند، و حال آنکه بسایط خارجی از قبیل رنگها جزء ندارند و از ماده و صورت عینی تشکیل نشده‌اند، و صفت رنگ بودن که ذاتی و جنس رنگهای گوناگون است با فصول ذاتی آنها موجود به یک وجود می‌باشند. نوعهای مرکب نیز همچنانند، زیرا نیروئی که در گیاهان خاصیت جذب و دفع از آن صادر می‌شود بانیروی جانداران از یک نوع نیستند تا مشترك مابین هر دو باشند و به همین گونه حاسه‌ای که در جانداران دیگر وجود دارد بکلی با حاسه انسان مغایر است، زیرا از لحاظ ذهنی معانی جنس با فصلهای مخصوص یک شده‌اند و در خارج نیز هر دو موجود به یک وجود می‌باشند، معانی جنسی که لا بشرط و غیر متحصل که بشرط لا منظور گردیدند نوع مستقل می‌شوند، بنابراین معنی مشترك جنس با همان معنی که در نوع معینی تحصیل یافته است بکلی با هم مغایرت دارند، و حاسه انسانی که معنی جنسی تحصیل یافته است با حاسه جانداران دیگر مغایرت سنخی دارد، زیرا حاسه جانداران تحصیل نوعی دیگری یافته است و حاسه انسانی با نطق او یک چیز است. و خلاصه آنچه‌چنان نیست که جنبه‌های مشترك مابین انواع جزء مستقلی باشند تا با اجزاء فصلی ترکیب وجودی یافته و از ترکیب چند جزء نوع مخصوصی پدید گردیده باشد^۲.

۲۱ و چون وجود مبادی صفات متعدد و جدا از یکدیگر نیست، بنابراین مفهوم صفات از

۱ - اسفار، جلد چهارم، سفر نفس، ص ۸۳۹، سطر ۱۱

۲ - اسفار، جلد چهارم، سفر نفس، ص ۸۳۹

وجود خود ذات انتزاع می گردد .

کمال الدین بخرانی نیز در رساله^۱ علم که خواجه طوسی بر آن شرحی نوشته است

- ۳ در این باب قاعده ای بدست داده و بیان نموده است که مغایرت اثر و تعداد عنوانهای ذهنی
دلیل بر آن نیست که هر کدام از عناوین ذهنی در خارج وجودی داشته باشند که غیر از
وجود عینی مفهومیهای دیگر باشد. بخرانی می گوید: صفات سه گونه اند: صفات حقیقی،
۶ صفات اضافی، و صفات سلبی. خواجه طوسی در شرح آن می گوید:

۱- صفات حقیقی مفاهیمی هستند که وقتی اثر مخصوصی از چیزی بوجود آمد

و ملاحظه شد که چیزهای دیگر آن اثر را ندارند از همین مقایسه کردن آن موجود با

- ۹ موجودات دیگر مفهوم وصفی خاصی برای آن موضوع در ذهن پدید می آید که ذهن
چیزهای دیگر را در آن معنی وصفی شریک نمی کند، گاهی هم بعضی از مفاهیم وصفی
به تبعیت از مفاهیم وصفی دیگر به ذهن می آیند، مانند صفت زندگی که به تبعیت از صفت
۱۲ قدرت و علم در ذهن حاصل می شود، اما همه این صفات تصورات ذهنی صرف هستند
که وقتی صادر کننده اثر معینی را با چیزهای دیگر مقایسه می کنیم این معانی وصفی در
ذهن حاصل می شوند، و اگر چیزهای دیگری از اصل وجود نمی داشتند و یا آنکه با آن
موضوع خاص مقایسه نمی شدند این معانی وصفی در ذهن حاصل نمی گردیدند .

۲- صفات اضافیه نیز همین گونه اند، زیرا هنگامی که موضوعی را با اثر صادر شده

از او مقایسه می کنیم آن معانی وصفی در ذهن حاصل می شوند، مانند خالق و مخلوق که

- ۱۸ صفات اضافی هستند .

۳- صفات سلبی نیز از این به ذهن می آیند که وقتی خصوصیتی را که در موجودی

هست با موجود دیگری که آن خصوصیت را ندارد با هم می سنجم یک مفهوم وصفی

- ۲۱ سلبی پدید می آید . بنابراین همه صفات حقیقی و اضافی و سلبی مفاهیمی هستند که از مقایسه
شدن موجودی با موجودات دیگر که نسبت به هم مغایرت اثر دارند حاصل می شوند،
اما هیچکدام از این صفتها عینیت خارجی ندارند و وجودشان غیر از وجود خود

موصوف چیز دیگری نیست^۱.

خلاصه، از همه مطالب گذشته این نتیجه حاصل گردید که موضوعات بامتعلقات

- ۲ خود هنگامی که در ذهن باهم ملاحظه می شوند و ترکیب ذهنی می یابند و به هیئت تصدیقی
درمی آیند، چه از لحاظ ماهیت تصدیقی یا از جهت وجود عملی، یک چیزند؛ همچنانکه
موجودیت آنها در خارج به تفصیلی که گذشت یکی است، و کلیه محمولات باموضوعات
۶ خود از هر جهت یک واقعیت بسیط را تشکیل می دهند، و ذهن آنها را به جنبه های گوناگون
متمايز می کند.

۱ - شرح رساله العام، ص ۴۷، چاپ چاپخانه دانشگاه مشهد، در سال ۱۳۴۵

خورشیدی به تحقیق آقای عبدالله نورانی ص ۴۷.

ماخذ

- ۱ - اساس الاقتباس، تأليف خواجه نصيرالدين طوسي، با تصحيح وتحقيق آفای مدرس رضوى، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲ - اسفار، تأليف صدرالدين شيرازى، چاپ سنگى قديم تهران (شماره هاى كه براى صفحات كتاب تعيين شده است بر طبق شماره گذارى خود اينجانب است).
- ۳ - تاريخ الفلسفة اليونانية، تأليف يوسف كرم، چاپ ۱۳۷۳، قاهره.
- ۴ - ترجمه الجمع بين الرايين فارابى (هماهنگى افكار دو فيلسوف، افلاطون و ارسطو) از شماره مسلسل ۱۹، مجله دانشكده ادبيات و علوم انسانى مشهد.
- ۵ - تعليقات ملاصدرا بر كتاب شفا، چاپ سنگى قديم تهران.
- ۶ - تعليقات ملاصدرا بر منطق حكمة الاشراق.
- ۷ - جوهر النضيد، از علامه حلى، چاپ سنگى قديم تهران.
- ۸ - حكمة الاشراق، (چاپ سنگى قديم تهران، از شيخ اشراق شهاب الدين سهروردى، با شرح قطب الدين شيرازى).
- ۹ - درة التاج لاول الدباج، جلد ۲، تأليف قطب الدين شيرازى با تصحيح و مقدمه آفای سيد محمد مشكوة استاد سابق دانشگاه تهران.
- ۱۰ - رسالة العلم از كمال الدين بخرانى، با شرح خواجه طوسى، به تصحيح آفای عبدالله نورانى، چاپ شده در چاپخانه دانشگاه مشهد.
- ۱۱ - رسالة تصور و تصديق، از ملاصدرا، چاپ سنگى قديم تهران، در آخر جوهر النضيد.
- ۱۲ - زاد المسافرين، از ناصر خسرو علوى، چاپ افست رشديه تهران از روى چاپ برلين.
- ۱۳ - شرح ابوعلی الحسن ابن السمع بر علم الطبيعه ارسطو، ضميمه علم الطبيعه با مقدمه و تحقيق دكتر عبدالرحمن بدوى، چاپ قاهره، در سال ۱۳۸۴ قمرى.

- ۱۴ - شرح لاهیجی ، ملا عبدالرزاق برگلشن راز ، انتشارات کتابفروشی محمودی تهران ، بامقدمه آقای کیوان سمیعی .
- ۱۵ - شفا ، جلد الهیات ، از ابن سینا ، چاپ سنگی ، تهران .
- ۱۶ - علم الطبیعه از ارسطو ، به کوشش عبدالرحمن بدوی ، چاپ قاهره ، ۱۳۴۷ قمری .
- ۱۷ - مجله سخن ، شماره ۱۱ ، دوره ۱۶ .
- ۱۸ - منطق نوین ، انتشارات بنگاه نصر ، تهران .
- ۱۹ - نجات : از ابن سینا ، چاپ افست ، کتابخانه مرتضوی تهران ، از روی چاپ دوم نصر ، ۱۳۵۷ قمری ، به تصحیح محی الدین صبری .

دو اصطلاح «تصوّر» و «تصدیق» در فلسفه اسلامی و معادلهای یونانی و لاتینی و عبری آنها

از

ه. ا. ولفسن

ترجمه

احمد آرام

دو اصطلاح «تصوّر» و «تصدیق» در فلسفه اسلامی

و معادلهای یونانی و لاتینی و عبری آنها*

I

۳

درسراسر تاریخ فلسفه اسلامی، از فارابی به بعد، کتابهای منطق با این عبارت آغاز می‌شود که علم به دو قسمت «تصوّر» و «تصدیق» منقسم شده است. این دو اصطلاح را در زبانهای دیگر به اشکال گوناگون^۱ ترجمه کرده‌اند که دو کلمه انگلیسی «formation» و «affirmation» بیش از همه به اصل عربی آنها نزدیک است. تمایز میان این دو، روی هم رفته، نماینده تمایزی است که معمولاً منطقیان میان «دریافت ساده» و «حکم» قائلند. ولی اصل این دو اصطلاح عربی مدتی پیش از یک قرن مایه حیرت دانشمندان جدید اروپایی بوده است. توضیحات گوناگونی را که در این باب داده شده است نقل خواهیم کرد و، پس از آنکه پژوهش خود را نیز در این باره عرضه کردیم، به اظهار نظر در آنها خواهیم پرداخت.

۱۲

ولی پیش از شروع بهتر آن است که به ترتیب تاریخی تفاوتی را که میان این دو اصطلاح در فلسفه اسلامی قائل بوده‌اند به صورت کامل بیان کنیم. مبنای بحث خود را بر هشت متن از پنج نویسنده عربیزبان قرار می‌دهیم: I. از فارابی (۱) عیون المسائل^۲، II. از ابن سینا (۲) شفاء^۳، و (۳) نجات^۴ و (۴) اشارات^۵، III. از غزالی (۵) مقاصد الفلاسفه^۶، IV. از شهرستانی (۶) کتاب الملل والنحل^۷، و V. از ابن رشد (۷) فصل

* آنچه با خط لاتینی کج چاپ شده لاتینی است، و آنچه با خط لاتینی میاه چاپ شده،

کلمات یونانی است که با حروف لاتینی نمایانده شده است.

المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال^۸ و (۸) خلاصه ارغنون^۹. از این میان عیون و مقاصد در این موضوع بحث مستوفی دارند، و در سایر کتابها بحث در این باره به صورت جزئی یا به اختصار برگذار شده است.

در کتابهای مختلف عربی برای بیان آنچه به تصور و تصدیق تقسیم شده، دو اصطلاح به کار رفته است که یکی «معرفت» است و دیگری «علم»^{۱۰}، ولی گاه تنها کلمه «تعالم»^{۱۱} یا «علم»^{۱۲} یا «علوم»^{۱۳} استعمال شده است.

در تعاریف گوناگون «تصور» و «تصدیق» در متنهاى عربی، به اصطلاحاتی برمیخوریم که برای بیان تفاوت میان آن دو به کار رفته است. «تصور» را در مقابل «تصدیق» شناخت نخستین (المعرفة الاولى^{۱۴}) نامیده‌اند. و گفته‌اند که این مستلزم آن است که (۱) یک چیز (الشیء^{۱۵}، به لاتینی *res*^{۱۶}) یا یک چیز ساده (امر سازج^{۱۷}) باشد و این چیز ساده (۲) بایک لفظ (اسم^{۱۸}، *nomen*^{۱۹}) یا یک لفظ خاص (*dictio separata*^{۲۰}) نموده شود و رهنمون ذهن به (۳) معنی^{۲۱} (*intentio*^{۲۲}) یا ذات (*substantia*^{۲۳}) آن چیز باشد، ولی این معنی (۴) با صدق و کذب همراه نباشد^{۲۴}. و برخلاف این، «تصدیق» را «اثبات یا نفی چیزی برای چیز دیگر»^{۲۵} گفته‌اند.

علاوه بر تمایز اصلی میان «تصور» و «تصدیق»، هریک از این دورا به ابتدایی (اولی) و تحصیلی (مکتسب)^{۲۶} تقسیم کرده‌اند. «تصور اولی» آن است که «باتصوری مقدم بر آن ارتباط ندارد»^{۲۷}، در صورتی که «تصور مکتسب» آن است که «باتصوری مقدم بر آن تمام شود»^{۲۸}؛ و به همین ترتیب، «تصدیق اولی» آن است که «تصدیق بر آن مقدم نباشد که متکی بر آن شود»^{۲۹}، در صورتی که «تصدیق مکتسب» آن است که «فهم آن بدون فهم چیزی دیگر ممکن نباشد»^{۳۰}. تمایز میان «تصور» و «تصدیق» اولی و «تصور» و «تصدیق» مکتسب، همان تمایز «میان چیزی است که به صورت ابتدایی و بدون پژوهش و کاوش فهم می‌شود با آنچه تنها از راه پژوهش به دست می‌آید»^{۳۱}. بدین قرار چهار تقسیمی که حاصل می‌شود عبارت است از: (۱) تصور اولی، (۲) تصور

مکتسب ، (۳) تصدیق اولی ، و (۴) تصدیق مکتسب .

هریک از این چهار نوع علم درمتهای مختلف عربی با مثالهایی نمایانده شده است که بعضی از آنها را در اینجا مورد مطالعه قرار می‌دهیم .

برای « تصوّر اولی » در عیون به الفاظ « وجوب » و « وجود » و « امکان »^{۲۹} مثال زده شده و اینها همچون « مفاهیم » به خود آشکار مرکوز در ذهن^{۳۰} توصیف

شده‌اند . مثالی که در مقاصد آمده « وجود » و « شیء »^{۳۱} است . الفاظ « وجود » (به یونانی *to on* ، به لاتینی *ens*) و « وحدت » را ارسطو کلّیترین الفاظ و حتی آنها را

برتر از مقولات شمرده است^{۳۲} . به همین ترتیب ، لفظ « شیء » (*res*) مندرج در چیزی

است که در فلسفه مابعد ارسطویی نام *six transcendentales* (= متعالیات ششگانه) پیدا

کرده و ، همانند الفاظ « موجود » و « وحدت » ارسطویی به عنوان کلّیترین الفاظ توصیف شده است^{۳۳} . در نتیجه درمتهای عربی ، « تصوّر » اشاره به آن مفاهیم است که ،

مانند « وجود » و « واحد » ارسطویی ، و مانند متعالیات ششگانه در فلسفه مابعد ارسطویی ، از کلّیترین مفاهیم است و به همین جهت بدون کومک چیزی مقدم بر آنها

تصوّر می‌شوند .

مثال « تصوّر مکتسب » در عیون لفظ « جسم » است که مستلزم تصوّر قبلی « طول و عرض و عمق »^{۳۴} است ، و الفاظ خورشید و ماه و نفس و عقل که در همان کتاب پیش از آن به عنوان مثال برای « تصوّر » به صورت کلی آمده نیز از همین قبیل است^{۳۵} .

در مقاصد نیز مثالی که آمده « جسم » است و درخت و جنّ و روح^{۳۶} ، چه در همه اینها « تصوّر چیزهایی که ذات آنها را آشکار کند » ضرورت دارد^{۳۷} . مثال شفاء

« انسان » است .

توصیف و نمایاندن این دو نوع « تصوّر » در کتابهای دیگر به این اندازه روشن نیست ولی ما می‌کشیم که آنها را در پرتو گفته‌هایی که در آن کتابها آمده توضیح دهیم .

در نجات گفته شده است که « تصوّر » با یک تعریف [حدّ] یا چیزی شبیه آن ،

- مثلاً صورت بستن مفهوم هویت یک انسان در نزد ما حاصل می‌شود^{۳۹}. این بیان آشکارا به نوع «تصور مکتسب» مربوط است، ولی در نجات تمایزی میان دو نوع «تصور» به نظر نمی‌رسد. در شهرستانی عبارت «تعریف [حدّ] یا چیزی شبیه آن»^{۴۰} به صورت قطعی برای نمایاندن «تصور مکتسب» به کار رفته است. همین‌طور در اشارات که «تصور ساده» با عبارت «علم ما نسبت به معنی لفظ مثلث»^{۴۱} نمایانده شده، منظور «تصور مکتسب» است، چه لفظ «مثلث» (triangle = سه گوشه) مستلزم تصور مفاهیم قبلی همچون «سه» و مفهوم «زاویه» است.
- در فصل «تصور» با عبارات «[۱] خودشیء (الشیء نفسه) و [۲] تصویر آن (مثاله)»^{۴۲} مجسم شده است. در اینجا، به نظر من، عبارت «خود شیء» را باید به معنی «مفهوم شیء» و معادل چیزی بدانیم که در مقاصد بالفظ «شیء» بیان شده است و، چنانکه گفتیم، به معنی چیزی است که به نام متعالی شناخته شده و بنابراین باید آن را به همان معنی بدانیم که ابن رشد برای مجسم ساختن نوع اول «تصور» به کار برده است. به همین ترتیب، عبارت «مثال شیء» را باید اشاره به شیء محسوس شبیه به اصطلاح «جسم» در عیون و مقاصد و، بنابراین، به همان معنی بدانیم که توسط ابن رشد برای نمایاندن نوع «تصور مکتسب» به کار رفته است.
- اگر تفسیر ما از عبارت ابن رشد درست باشد، آن وقت تعبیرهای «خود شیء» و «مثال شیء» نمایشگر بازمانده‌ای از اصطلاحات فلسفه افلاطونی در فلسفه‌ای غیر افلاطونی می‌شود. عبارت «الشیء نفسه» درست معادل عبارتهای افلاطونی **auto to kalon**^{۴۳} و **pur auto**^{۴۴} است که در فلسفه افلاطون معانی «مثال خیر» و «مثال آتش» دارد، و «مثال» ترجمه درستی از لفظ یونانی **eikon** است که افلاطون آن را برای بیان اشیاء ادراک شده به کار برده است^{۴۵}. از این گذشته، اصطلاح ابن رشدی «الشیء نفسه» درست ترجمه حرفی یونانی **auto to pragma** است که در قطعه‌ای از نوشته‌های بازمانده از سکستوس امپیریکوس^{۴۶} موجود است و به معنی مفهوم یک شیء است. پس از این

نشان خواهیم داد که بعضی از فقرات یونانی بازمانده، همچون آنچه در نوشته سکستوس امپیریکوس آمده یکی از منابع بحث و تحقیق درباره «تصور» و «تصدیق» در زبان عربی بوده است^{۴۷}.

۳

نوع اولی «تصدیق» در عیون با قاعده امتناع اجتماع نقیضین و با این بدیهی هندسی که «کل بزرگتر از جزء است»^{۴۸} نمایانده شده است. در مقاصد یک مثال آن دو بدیهی هندسی و مثال دیگر چیزی است که ارسطو مقدمات اولی (arkhai) نامیده و غزالی فهرستی مشتمل بر سیزده تایی آنها را آورده است^{۴۹}.

۶

نوع مکتسب «تصدیق» در نجا و در شهرستانی به چیزی تعریف شده است که با قیاس^{۵۰} به دست آید. مثال آن در عیون قضیه «جهان مخلوق است»^{۵۱} ذکر شده. مقاصد بر این قضیه قضیه دیگر بعث اجساد مردگان در روز رستاخیز و پاداش نیک یا بد دیدن نیکوکاران یا بدکاران را افزوده است^{۵۲}. مثال نجا قضیه «هر چیز آغازی دارد»^{۵۳} است که صورت دیگری است از مثال «جهان مخلوق است» عیون، و مثال اشارات این قضیه است که «مجموع زوایای مثلث برابر است با دو قائمه»^{۵۴}. در شفاء قضیه «سفیدی عرض است» نیز آشکارا به عنوان مثال برای «تصدیق» مکتسب آمده است. و در خلاصه ارغنون قضایای مربوط به وجود خلأ و مخلوق بودن جهان به عنوان مثال آمده است. ۱۵ در فصل تمایز آشکاری میان دو نوع «تصدیق» اولی و مکتسب به نظر نمی رسد.

۱۵

همه آنچه ابن رشد گفته است این است که روشهای تصدیق سه است: «برهانی، جدلی، و خطابی»^{۵۵}. این گزاره آشکارا مبتنی بر فقره ای از تحلیلات ثانیه (I، ۱) است که در کتاب ابن رشد پس از آن^{۵۶} در آنجا آمده است که وی می گوید که اقناع خطابی مبتنی بر «علمی قبلی» است چه در آن «یا مثال به کار می رود که استقراء است و یا قیاس ضمیر (خفی) که خود صورتی از قیاس است»^{۵۷}. ولی، من آنچه را در نوشته ابن رشد به صورت «روشهای برهانی و جدلی» به کار رفته اشاره به «تصدیق» مکتسب می دانم، و آنچه را به صورت «روش خطابی» به کار رفته «تصدیق» اولی می شمارم. دلیل من

۱۸

۲۱

- براین تفسیر آن است که ابن رشد در توضیح روش خطابی برای تمایز آن از روشهای جدلی، گفته است که روش خطابی آن است که اعتقادی را به میانجیگری « مثل » و « شبهه »^{۵۸} اثبات کند. این دو اصطلاح، به نظر من، مطابق است با دو اصطلاح یونانی *gnome* (maxim) و *paradeigma* (example)، که، بنا بر گفتهٔ ارسطو، دو روش از سه روش اثبات اعتقاد (*pistis* تصدیق) است و سومی قیاس ضمیر^{۵۹} (*enthymeme*) است که ابن رشد در اینجا از آن سخن نگفته است. ارسطو شبه و مثل هر دو را، برخلاف قیاس ضمیر معرفت غیر قیاسی خوانده است. به گفتهٔ ارسطو، مثلها « نتایج یا مقدمات قیاس ضمیر است که جدا از برهان در نظر گرفته شده »^{۶۰} و عموماً شناخته شده یا متفق علیه یا به خودی خود آشکار است^{۶۱}. و نیز ارسطو مثل را همچون « استقرائی خطابی »^{۶۲} تعریف کرده، و استقراء^{۶۳} را قیاس و برهان و وابسته به حواس دانسته است^{۶۴}. بنابراین، ابن رشد که می گوید روشهای « تصدیق » « برهانی و جدلی و خطابی » است، مقصودش این است که « تصدیق » یا مکتسب است، یعنی از راه قیاس و برهان به دست می آید، و یا اولی است یعنی از راه قیاس حاصل نمی شود بلکه بی واسطه از طریق « مثلها » یا با استقراء از طریق « شبهها » فراهم می آید.
- بدین ترتیب دانستیم که فیلسوفان اسلامی دربارهٔ « تصور » و « تصدیق » چه می اندیشیده و چگونه هریک از آنها را تقسیم می کرده و با مثالها اقسام مختلف آن را نمایش می داده اند. اکنون می کوشیم تا منابع یونانی این تمایز را نشان دهیم و طرح کلی تقسیم را بر مبنای مثالهایی که به کار رفته رسم کنیم، و بر مبنای همهٔ این بحثها اصل این دو اصطلاح را به دست دهیم.

II

- کلید منابع یونانی را ابن رشد به دست داده است که لا اقل در سه جا از تفسیر خود بر ارسطو، تمایز عربی میان « تصور » و « تصدیق » را با فقره ای از نوشتهٔ ارسطو که در آن بحث کرده ارتباط داده است.

فقره^۱ اولی که ابن رشد در آن این بحث را به میان کشیده و از تمایز میان «تصور»

و «تصدیق» سخن گفته، در فصل چهارم از کتاب عبارت ارسطو است. در آن فصل

۳ ارسطو تمایزی میان قول (logos) و لفظ (phasis) قائل شده است^{۶۵}. یک قول یا

گزاره، به گفته^۱ ارسطو، اگر جازم (apophantikos) باشد، متضمن صدق یا کذب است^{۶۶}،

در صورتی که لفظ با آنکه معنی (semantike) دارد، بیان صدق و کذب نمی کند^{۶۷}.

۶ در ترجمه^۱ لاتینی تفسیر ابن رشد بر این گفته^۱ ارسطو، آمده است که لفظ *per*

modum intelligentiae et conceptionis (or intellectus et formationis), non per modum

affirmationis et negationis.^{۶۸} کلمه^۱ لاتینی *conceptio* یا *formatio* در اینجا منعکس کننده^۱

۹ کلمه^۱ عربی «تصور» است. بنابراین، مطابق تشخیص ابن رشد در اینجا، تمایز عربی میان «تصور»

و «تصدیق» مطابق است با تمایز ارسطویی میان «لفظ» و «قول جازم». این فقره از عبارت

ارسطو همچنین استعمال دو اصطلاح کلمه (عبارت، اسم phasis) و معنی (semainomenon)

۱۲ را در ارتباط با «تصور» و دو اصطلاح ایجاب و سلب را در ارتباط با «تصدیق» توضیح می دهد.

با آنکه تمایز ارسطو بدون شک متناظر با تمایز میان «تصور» و «تصدیق» در منتهای عربی است،

و با آنکه *apophastikos logos* ارسطویی بیان کننده^۱ علت پیدایش کلمه^۱ عربی «تصدیق» است

۱۵ (از آن جهت که این عبارت به چیزی تعریف شده که «متضمن صدق یا کذب»^{۶۹} است، و

کلمه^۱ «تصدیق» نیز به معنی «قبول صدق» است)، هیچ توضیحی از این فقره برای اصطلاح

«تصور» به دست نمی آید. بعلاوه، ابن رشد در اینجا اصطلاح *intelligentia* یا *intellectus*

۱۸ (= عقل) را با اصطلاح *conceptio* یا *formatio* (= تصور) قرین آورده است. می خواهیم

بدانیم دلیل وی برای مترادف آوردن این دو اصطلاح در اینجا چه بوده است.

فقره^۱ دومی که ابن رشد در آثار ارسطو به بحث درباره^۱ تصور و تصدیق پرداخته،

۲۱ مربوط به کتاب در نفس (III, 6) می شود. در آنجا ارسطو گفته است: «اندیشیدن

- (noessi) درباره تقسیم ناپذیر در آن حالات است که در آنها کذب غیر ممکن است ؛ ولی در حالاتی که صدق و کذب هر دو ممکن است ، همیشه ترکیبی از مفاهیم و در آوردن آنها به صورت واحد موجود است »^{۷۰}. سپس ارسطو این دو عبارت را بیشتر توضیح می دهد . درباره جمله دوم چنین می گوید : « خبر (phasis) گفتن چیزی است درباره چیزی دیگر ، مثلاً به صورت ایجاب ، و در هر حال یا صادق است یا کاذب »^{۷۱}. در مورد جمله اول ارسطو گفته است: در مورد اندیشه (nous) ، یعنی اندیشیدن (noesis) ، « خبر از ذات شیء صادق است »^{۷۲}.
- در ترجمه عربی در نفس ، همچنان که از ترجمه های لاتینی^{۷۳} و نیز عبری^{۷۴} آن که مندرج در شرح مطول ابن رشد است برمی آید ، اصطلاح noesis در این فقره به « تصویر » ترجمه شده بوده است ، چه در لاتینی به صورت formare و در عبری به صورت صیّر zayyer آمده است. از formare و عربی « تصویر » آن در اینجا مقصود عمل صورت بستن یک تصویر در ذهن است ، چه در زبان عربی اصطلاح تصویر به خودی خود می تواند هر دو معنای تشکیل شدن یک تصویر و تشکیل شدن یک تصویر^{۷۵} را برساند ، گویانکه در استعمال اغلب ملازم با تشکیل تصویر است . ابن رشد ، تمایزی را که ارسطو میان دو عمل ذهن قائل بوده است ، یعنی عمل اندیشیدن (noesis) تجزیه ناپذیر یا اندیشه (nuos) آن ، و عمل اخبار امری از امر دیگر را ، با چیزی یکی شمرده است که خود وی آنها را تمایز « اشهر » میان formatio و fides و به اصطلاح خود ابن رشد « تصور » و « تصدیق »^{۷۶} شمرده است . به همین ترتیب ، ابن رشد در شرح خود بر جمله های « خبر چیزی درباره چیزی دیگر » و « خبر از ذات شیء » ، این دو را fides و formatio یعنی « تصدیق » و « تصور » خوانده است^{۷۷}. بعلاوه ، در شرح بر عبارت « اندیشیدن تجزیه ناپذیر » ، ابن رشد اصطلاح تجزیه ناپذیر (adiaireta) را به صورت « شیء بسیط » res simplices معنی کرده است^{۷۸}. بنابراین در این فقره منشأ تمایز میان « تصور » و « تصدیق » در متنهای عربی ، و نیز استعمال اصطلاحات « بسیط » و « ذات » در توصیف « تصور » در بعضی

- از آن متون به دست می‌آید. با آنکه در متون عربی گفته شده است که «تصور» احتمال
 صدق و کذب نمی‌کند، در صورتیکه *noesis* (اندیشیدن) اشیاء بسیط را ارسطو مخصوص
 ۲ «چیزهایی دانسته است که کذب در آنها نیست»، باید گفت که این عبارت را فیلسوفان
 عرب به معنی چیزی فهمیده‌اند که در آن نه صدق است نه کذب. و در واقع ابن رشد
 هم عبارت را به همین صورت تفسیر کرده است.^{۷۹} همچنین براساس همین فقره می‌توانیم
 ۶ فرض کنیم که کلمه عربی «تصور» ترجمه‌ای از کلمه یونانی *noesis* و معادل با *nous*
 است. و از همین جا استعمال عبارت *per modum intelligentiae* (یا *intellectus*)
 (*confirmationis* یا *et conceptionis*) توسط ابن رشد در شرح متوسط بر کتاب عبارت ناظر
 ۹ به همان مطلب مذکور در فوق است. در آن فقره، *conceptio* یا *formatio* (تصور) نماینده
noesis است، در صورتیکه *intellectus* (عقل) نماینده *nous* است که هر دوی آنها به جای
 یکدیگر در کتاب در نفس به کار رفته است.
- ۱۲ سومین فقره در آثار ارسطو که ابن رشد تمایز میان «تصور» و «تصدیق» را به آن
 مربوط می‌کند، در تحلیلات اولی، II، ۲-۱ است. در آن فقره ارسطو چنین آورده
 است: «هر تعلیم (*didaskalia*) و هر ریاضت عقلی (*mathesis*) از یک معرفت قبلی
 ۱۰ برمی‌خیزد».^{۸۰} مقصود وی از دو اصطلاح «تعلیم» و «ریاضت عقلی»، چنانکه
 خود توضیح داده، اشاره به (۱) علوم ریاضی و فنون دیگر، (۲) استدلال منطقی،
 و (۳) اقناع خطابی بوده است.^{۸۱} سپس گفته است که «معرفت قبلی» از دو نوع است:
 ۱۸ (۱) «نسبت به بعضی چیزها باید از پیش فرض کنیم که هستند، ولی (۲) در مورد بعضی
 چیزهای دیگر باید چیزی را که از آن سخن گفته می‌شود فهم کنیم».^{۸۲} به عنوان مثالی برای
 نوع اول از معرفت قبلی، قضیه‌ای را مثال می‌زنند که بیان‌کننده امتناع اجتماع نقیضین
 ۲۱ است.^{۸۳} و برای معرفت قبلی از نوع دوم مثلث را مثال می‌آورد.^{۸۴} در ضمن بحث به این
 قضیه هندسی که مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است نیز اشاره می‌کند و آن را
 کبرای از پیش شناخته شده یک قیاس می‌شمارد.^{۸۵} ولی آشکار است که این قضیه،

گرچه در این جا به عنوان یک کبرای از پیش شناخته شده آمده، خود در معرض اثبات واقع می شود.^{۸۶}

۳ ابن رشد در شرح مطول خود بر این فقره، از فارابی نقل قول می کند که تمایزی که ارسطو به آن اشاره کرده همان تمایز میان «اولی» و «مکتسب» در «تصور» و «تصدیق» ابن رشد با این بیان مخالفت کرده و گفته است که ارسطو در تحلیلات ثانیه تنها از «تصدیق» است. ولی سخن گفته بوده است.^{۸۷} ابن رشد در شرح متوسط خود بر همین فقره می گوید که قضیه بیان کننده امتناع اجتماع نقیضین «تصدیق» (*verificatio*) است و اصطلاح مثلث «تصور» (*formatio*) .

۹ از بحث ابن رشد درباره این فقره می توان نتیجه گرفت که تمایز عمده میان «تصور» و «تصدیق» از پیش مفروض بوده، و آنچه در این فقره مقصود است اشاره به تقسیم ثانوی معرفت به «اولی» و «مکتسب» است هم برای «تصور» و هم برای «تصدیق» بنا بر رأی فارابی، یا تنها برای «تصدیق» بنا بر رأی ابن رشد.

ولی با آنکه تمایز میان «تصور» و «تصدیق» مبتنی بر این فقره نیست، بسیاری از بیانات و مثالهایی که در متون عربی مذکور، هنگام بحث آنها از این تمایز به نظر می رسد، مقتبس از همین فقره است. مثلاً دو اصطلاح «معرفت» و «علم» که در کتاب نجات^{۸۹} به کار رفته و آن را به دو قسمت «تصور» و «تصدیق» تقسیم کرده است، و نیز اصطلاح تعلیم که در فصل^{۹۰} به عنوان معادل معرفت آمده، ترجمه های لفظی اصطلاحات یونانی *mathesis dianoetiké* و *didakalia* هستند که در همان فقره مذکور از ارسطو آمده است.^{۹۱}

۱۸ به همین ترتیب اصطلاح مثلث را برای معنی «تصور» مثال زدن، تعریف کردن «تصدیق» به چیزی که صادق یا کاذب است^{۹۲}، قضیه امتناع اجتماع نقیضین را برای نوع اولی «تصدیق» مثال آوردن^{۹۳}، «تصدیق» مکتسب را مبتنی بر اثبات برهانی یا جدلی یا خطابی دانستن^{۹۴}، و به قضیه هندسی مساوی بودن مجموع سه زاویه مثلث با دو قائمه مثال زدن^{۹۵} — همه اینها را باید در همین فقره از تحلیلات ثانیه جستجو کرد.

- اکنون از نوشته‌های ارسطو همه تارهایی را که باهم بافته شده و تمایزهای مختلف را در عربی میان «تصور» و «تصدیق» فراهم آورده است، به دست آوردیم. و نیز در کتابهای ارسطو به اصل این دو کلمه دسترس پیدا کردیم. «تصور» همان *noesis* یونانی است و معادل یونانی «تصدیق» *apophantikos logos* است. ولی به نظر نمی‌رسد که این گفته‌ها همه چیز را روشن کند. چنان احساس می‌کنم که میان جمله‌های پراکنده در نوشته‌های ارسطو و تمایز دقیقی که در آثار عربی از فارابی به بعد می‌بینیم، می‌بایستی یک منبع متوسطی وجود داشته باشد که صورت عربی این تمایز را بتوان به همان شکل در آن یافت. آیا می‌توانیم به این منبع دسترس پیدا کنیم؟ و نیز در مورد اصطلاح «تصدیق» در عین آنکه از لحاظ اشتقاق می‌توان آن را مأخوذ از تعریف *apophantiikos logos* گرفت^{۱۶}، چنان احساس می‌کنم که می‌بایستی در زبان یونانی یک کلمه مفرد وجود داشته باشد که کلمه عربی «تصدیق» معادل آن قرار داده شده است. آیا می‌توان چنین اصطلاحی را در ادبیات یونانی یافت؟
- فقره‌ای مشابه با چیزی را که به گمان من می‌بایستی منبع متوسط برای بحثهای عربی درباره «تصدیق» بوده باشد، می‌توانیم در نوشته سکتوس امپیریکوس [Sextus Empiricus] بیابیم.
- وی از زبان رواقیان چنین نوشته است: «سه چیز بایکدیگر بستگی دارند، معنی (to semainomenon)، آنچه این معنی بیان می‌کند (to tunkhanon)، و خود شیء (te semainon). از این سه آنچه معنی را بیان می‌کند، کلام است، همچون کلمه دیون؛ معنی، مفهوم شیء است که با کلام معرفی می‌شود، و چون در مقابل ذهن ماقرار گیرد، مفهوم مایمی شود؛ کسانی که زبان مورد نظر را نمی‌دانند، این را نمی‌فهمند، در صورتیکه صدایی را می‌شنوند؛ و شیء آن است که وجود خارجی دارد، همچون خود دیون. از این سه، دو تا جسمانی است، یعنی شیء و کلام، و یکی یعنی [مفهوم] شیء (semainomenou pragma)»
- غیر جسمانی و تعبیر شده است (lekton)؛ و این ممکن است صادق باشد یا کاذب. ولی این بیان اخیر بر همه تعبیرات شفاهی یکسان قابل تطبیق نیست، چه از تعبیرات شفاهی بعضی

- ناقصند (مانند کلمات) و بعضی به خودی خود کاملند (یعنی جمله‌های خبری)، و این نوع دوم حکم (*axioma*) نامیده می‌شود و همان است که رواقیان درباره آن گفته‌اند « حکم آن است که ممکن است راست باشد یا دروغ »^{۱۷}. بر این بیان سکستوس امپیریکوس باید این مطلب را اضافه کنیم که در گزارش مجدد دیوگنس [Dioegnes] از تعلیمات رواقیان اصطلاح یونانی *phantasia logiké* (به انگلیسی *rational imagination*) به جای اصطلاح « معنی » در عبارت سکستوس امپیریکوس آمده است، و اصطلاح یونانی *auto to pragma* به جای « تصور شیء ». ولی چنانکه می‌دانیم، اصطلاح رواقی *phantasia logiké* معادل با آن چیزی به کار رفته است که ارسطو برای آن *noesis* به کار برده است^{۱۸}. و نیز می‌دانیم که اصطلاح رواقی *axioma* معادل با چیزی به کار رفته است که ارسطو آن را *apophantikos logos* می‌نامیده^{۱۹} و با *axioma* در اصطلاح ارسطویی، که آن را مقدمه غیر قابل اثبات یک برهان می‌دانسته، تفاوت داشته است^{۲۰}.
- بعضی بیانات هست که همانند آنچه از سکستوس امپیریکوس به نام رواقیان نقل شد، می‌تواند منبع متوسطی باشد که در تحت تأثیر آن نظرهای ارسطو در این باره به صورتی درآمده است که در فلسفه اسلامی دیده می‌شود. در اینجا چهار خصوصیت « تصور » را، بدان صورت که در متون عربی دیده می‌شود، مشاهده می‌کنیم، یعنی (۱) شیء، (۲) معنی، (۳) کلمه، و (۴) نه صادق و نه کاذب. در اینجا ما کلمه مفرد *axioma* را می‌بینیم که درست می‌تواند الگویی برای کلمه عربی « تصدیق » بوده باشد. دیوگنس در ضمن نقل قول از خروسیپوس (Chrysippus) می‌گوید: « یک حکم (*axioma*) آن است که در خود و به خود می‌تواند انکار شود یا تصدیق شود »، و در پی این جمله می‌افزاید: « کلمه یونانی برای حکم یعنی *axioma* مشتق از مصدر *axioun* به معنی قابل ملاحظه دانستن برای پذیرفتن یا رد کردن است »^{۲۱}. کلمه عربی حکم یعنی « تصدیق » به معنی راست دانستن برای پذیرفتن یا رد کردن است. پیش از این اشاره کردیم که اصطلاح « الشیء نفسه » که ابن رشد استعمال کرده ترجمه صحیح *auto to pragma* است که در نقل

رواقی سکستوس امپیریکوس دیده می‌شود^{۱۰۲}.

- دو روشنی این بحث، بهتر است توضیحات گوناگون درباره منشأ «تصور» را که در آغاز این مقاله آورده بودیم، مورد مطالعه قرار دهیم. شمولدرز (Schmolders) ^۳ که در میان دانشمندان جدید نخستین کسی بود که به این موضوع توجه پیدا کرد، تنها به تمایز ارسطو میان حکم و اثبات اشاره کرده است^{۱۰۳}. ولی این دو اصطلاح تنها می‌تواند منشأ تمایز میان «تصدیق اولی» و «تصدیق مکتسب» باشد، نه تمایز میان «تصور» و «تصدیق». پرانتل (Prantl) ^۶، در چاپ اول کتاب خود در کلمه *formatio* و *verificatio* موجود در ترجمه لاتینی خلاصه ارغنون را متناظراً با تعریف و اثبات یکی دانسته و نظر داده است که این دو اصطلاح از ادبیات عربی - یهودی وارد زبان لاتینی شده است^{۱۰۴}. شتینشیدر (Steinschneider) ^۹ گفته: او را اصلاح کرده و *references* را بر این دو اصطلاح افزوده، ولی درباره منشأ این اصطلاحات چیزی نگفته است^{۱۰۵}. بیر (Beer) ^{۱۲} به جهل خود نسبت به منشأ این دو اصطلاح اعتراف کرده و چنان نظر داده است که این دو اصطلاح را مخصوصاً در زبان عربی وضع کرده‌اند تا دو بخشی را که منطق را به آن تقسیم می‌کردند با آنها نشان دهند^{۱۰۶}. نلینو (Nallino) ^{۱۵} تصریح کرده است که این دو اصطلاح در منطق ارسطو معادلی ندارند و آنها را اصطلاحات مشرقی خوانده است^{۱۰۷} و چنانکه دیدیم این مطلب درست نیست. ابراهیم مدکور بر آن است که این تمایز بیان تازه‌ای است از تمایزی که ارسطو در آغاز تحلیلات ثانیه میان معرفت حضوری و معرفت حصولی قائل بوده است^{۱۰۸}. ^{۱۸} و این فقره، چنانکه دیدیم، تنها منشأ تمایز میان «اولی» و «فرعی» را هم در «تصور» و هم در «تصدیق»، به اعتقاد فارابی، یا تنها در «تصدیق» به اعتقاد ابن رشد نشان می‌دهد و از خود تفاوت میان «تصور» و «تصدیق» چیزی نمی‌گوید. کراوز (Kraus) ^{۲۱} دو اصطلاح رواقی *phantasia* و *sunkatathesis* را منشأ دو اصطلاح «تصور» و «تصدیق» می‌داند^{۱۰۹}. چنانکه دیدیم معادل «تصور» در اصطلاحات رواقی *phantasia*

نیست بلکه *phantasia logiké* است، و اصطلاح متقابل آن در نزد رواقیان که مطابق «تصدیق» باشد *sunkatathesis* نیست بلکه *axioma* است. اصطلاح *sunkatathesis* هرگز بدان صورت که «تصدیق» در مقابل «تصور» قرار گیرد در مقابل *phantasia* واقع نمی‌شود.

در پایان سلسله نسب این دو اصطلاح را در زبانهای یونانی و عربی و عبری و لاتینی می‌آوریم.

تصور

یونانی – (۱) ارسطو : *noesis* (ب) رواقیان : *phantasia logiké*

عربی – از یونانی (۱) : تصور .

عبری – از عربی : *ziyyur* [صیر] .

لاتینی – (۱) از عربی :

(۱) *imaginatio* (مقاصد غزالی) .

(۲) *formatio* (شرح مطول ابن رشد بر کتاب نفس ارسطو، III، تفسیر ۲۱) .

(۳) *informatio* (همانجا ، تفسیر ۲۶) .

(ب) از عبری :

(۱) *conceptio* (ابراهام بالمی ، در ترجمه شرح مطول بر تحلیلات ثانیه ، I ،

تفسیر ۱) .

(۲) *formatio* (ترجمه بورانا از همان شرح) .

(۳) *notitia* (ترجمه مانیتیوس از همان شرح) .

(۴) *conceptus* (همانجا) ؛ و نیز *formatio* .

تصدیق

یونانی – (۱) ارسطو : *apophantikos logos* (ب) رواقیان *axioma* .

عربی — از یونانی (ب) : تصدیق .

عبری — از عربی : Zidduk [صِدْق] ، (نیز hazdakah [هَصْدَقَه] ، hezdek

[هَصْدَق] ۱۰) ، immut [امت] ، ha'amatah [هئמתه] (به حاشیه شماره ۷۶ رجوع شود) .

لاتینی — (۱) از عربی :

۶ (۱) *eredulitas* (شفای ابن سینا ؛ مقاصد غزالی) .

(ب) *fides* (شرح مطول ابن رشد بر نقس ارسطو ، ۲۱ و ۲۶) .

(ب) از عبری :

۹ (۱) *assertio* (ابراهام بالی ، منبع ذکر شده) .

(۲) *verificatio* (بورانا ، منبع ذکر شده) .

(۳) *certificatio* (مانتینوس ، منبع ذکر شده) .

۱۲ (۴) *certitudo* (همانجا) ، نیز *fides* .

هری ا. ولفسن

دانشگاه هاروارد ،

۱۵ کیمبریج ، ماساچوستس .

حواشی

- ۱ - فهرست این کلمات در آخر مقاله آمده است.
- ۲ - چاپ دیتریسی ۱۸۹۰ ، ص ۵۶ .
- ۳ - منطق ، بخش اول ، برگ ۲ ، چاپ ونیز ۱۵۰۸ .
- ۴ - چاپ ۱۳۳۱ قاهره ، ص ۳-۴ .
- ۵ - انتشارات چاپ ۱۸۹۲ ژ. فورژه ، ص ۳-۴ .
- ۶ - مقاصد الفلاسفه ، چاپ بی تاریخ قاهره ، ص ۴-۵ . لاتینی منتخباتی از آن نقل از « تاریخ منطق » پرانتل ، II ، چاپ دوم ۱۸۸۵ ، ص ۳۶۶ ، حاشیه‌های ۷-۲۳۶ ؛ عبری از نسخه دانشکده الهیات عبری .
- ۷ - چاپ کورتون ، ص ۳۴۸-۹ ، ترجمه آلمانی توسط هاربوکر ، II ، ص ۱۴-۲۱۳ .
- ۸ - چاپ مولر در کتابش «فلسفه و الاهیات ابن رشد» ۱۸۵۹ ، ص ۱۹ .
- ۹ - ترجمه لاتینی آن « در مجموعه آثار ارسطو » ، و نیز ۱۸۷۴ ، جلد I ، بخش II ، ص ۳۶ ؛ ترجمه عبری «قل ملکت هگایون» ، ریوادی ترنتو ۱۵۵۹ ، ص ۲ .
- ۱۰ - نجات ، ص ۳ ، سطرهای ۱ و ۱۳ . شاید بتوان در اینجا به جای «معرفه» با فتح سیم آن را با ضم سیم خواند که ، چنانکه بعد خواهیم گفت ، ترجمه کلمه یونانی دیداکالیا (didakalia) است و با «علم» [به یونانی ماتسیس (mathesis)] تفاوت دارد .
- ۱۱ - فصل ، ص ۹ ، سطر ۱۰ .
- ۱۲ - عیون ، ص ۵۶ ، س ۳ ؛ شهرستانی ، ص ۳۴۸ ، س ۱۷ .
- ۱۳ - مقاصد ، ص ۴ ، س ۷ .
- ۱۴ - نجات ، ص ۱۳ ، س ۱۴ ؛ شهرستانی ، ص ۳۴۸ ، س ۱۸ .

- ۱۵- اشارات ، ص ۳ ، س ۱۵ .
- ۱۶- شفاء ، ص ۲ پ ، س ۲۷ .
- ۱۷- شهرستانی ، ص ۳۴۸ ، س ۱۸ ؛ اشارات ، ص ۳ ، ص ۱۶ ؛ خلاصه ارغنون ، لاتینی : *intellectus rei* (ص 36 E) ؛ عبری : *habanat ha - dabar* (ص ۲۲ ، س ۲۰) .
- ۱۸- اشارات ، ص ۳ ، س ۱۶ .
- ۱۹- شفاء ، ص ۲ پ ، س ۱۶ .
- ۲۰- خلاصه ارغنون ، ص 360F ؛ عبری : *millòh nifredet* (ص ۲۲ ، س ۳۰-۲۹) .
- ۲۱- اشارات ، ص ۳ ، س ۱۶ .
- ۲۲- شفاء ، ص ۲ پ ، س ۳۰ .
- ۲۳- خلاصه ارغنون ، ص 36 E . عبری : *azmut* (ص ۲۲ ، س ۲۱) که منعکس کننده لفظ عربی « ذات » است . بنابراین تعریف « تصور » در مقاصد باید بدین صورت ترجمه شود : « دریافت ذات اشیاء مفرد است (الذوات ؛ به لاتینی *rerum* ؛ به عبری *azmuyyot*) که بالفاظ مفرد (عبارة مفردة ؛ لاتینی *singulae dictionos* ؛ به عبری *melizot nifradot*) برای فهماندن (التفهیم ؛ به لاتینی *ad intelligendum* ؛ به عبری *al derek ha - habanah*) معنای آنها و به دست آوردن معرفتی درباره ماهیت آنها (التحقیق ؛ به لاتینی *ad certificandum* ؛ به عبری *ha - hit ، atmüt*) بیان می شود .
- ۲۴- شفاء ، ص ۲ پ ، س ۳۰ : *quamvis non sit ibi veritas nec falsites* .
- ۲۵- خلاصه ارغنون ، ص 36 E ؛ عبری ، ص ۲۲ ، س ۴-۲۳ ؛ شهرستانی ، ص ۳۴۸ ، س ۱۹-۲۰ .
- ۲۶- شهرستانی ، ص ۳۴۹ ، س ۱ .
- ۲۷- عیون ، ص ۵۶ ، س ۸ .
- ۲۸- عیون ، ص ۵۶ ، س ۵ .
- ۲۹- عیون ، ص ۵۶ ، س ۱۷-۱۶ .
- ۳۰- عیون ، ص ۵۶ ، س ۱۳ .
- ۳۱- مقاصد ، ص ۵ ، س ۴-۵ .

- ۳۲ - متافیزیک ، III ، ۳ ، ۹۹۸b ، ۱۷-۲۱ .
- ۳۳ - توماس آکوئیناس ، *De Veritate* ، س ۱ .
- ۳۴ - ص ۵۶ ، س ۶ .
- ۳۵ - ص ۵۶ ، س ۴-۳ .
- ۳۶ - ص ۴ ، س ۱۰ ؛ ص ۵ ، س ۷-۶ .
- ۳۷ - ص ۵ ، س ۷ .
- ۳۸ - ص ۲ پ ، س ۲۷ .
- ۳۹ - ص ۳ ، س ۱۳ تا ص ۴ ، س ۱ .
- ۴۰ - ص ۳۴۹ ، س ۱-۲ .
- ۴۱ - ص ۳ ، س ۱۶ .
- ۴۲ - ص ۱۹ ، س ۱۲-۳ .
- ۴۳ - جمهوریت ، VI ، E ۴۹۳ .
- ۴۴ - تیمائوس ، B ۵۱ .
- ۴۵ - تیمائوس ، C ۴۹ ؛ سوفسطائیان B ۲۴۰ و جاهای دیگر .
- ۴۶ - ضد منطق ، VIII (II) ، ۱۲ .
- ۴۷ - به شماره ۹۷ پس از این مراجعه شود .
- ۴۸ . ص ۵۶ ، س ۱۷-۱۸ ؛ «اصول» اوقلیدس ، بدیهی شماره ۵ .
- ۴۹ - ص ۵ ، س ۷-۱۱ ؛ مقایسه کنید با ص ۵۲ سطر ۴ تا ص ۵۷ سطر ۱۷ .
- ۵۰ - ص ۵ ، س ۱ ؛ ص ۳۴۹ ، س ۲-۳ .
- ۵۱ - ص ۵۶ ، س ۱۴ .
- ۵۲ - ص ۵ ، س ۱۲-۱۳ .
- ۵۳ - ص ۴ ، س ۲ .
- ۵۴ - ص ۳ ، س ۱۷-۱۸ ؛ «اصول» اوقلیدس ، I ، ۳۲ .
- ۵۵ - فصل ، ص ۱۹ ، س ۱۱-۱۲ .
- ۵۶ - به شماره ۸۱ پس از این رجوع کنید .

- ۵۷ - تحلیلات ثانیه، I، ص ۷۱a، س ۱۱-۱۰.
- ۵۸ - فصل، ص ۱۵، س ۸-۱۳.
- ۵۹ - خطابه، II، ۲۰، ۱۳۹۳a، س ۲۳-۲۴.
- ۶۰ - خطابه، II، ۲۱، ۱۳۹۴a، س ۲۷-۲۸.
- ۶۱ - خطابه، II، ۲۱، ۱۳۹۴b، س ۱۰-۱۵.
- ۶۲ - خطابه، I، ۲، ۱۳۵۶b، س ۴-۵.
- ۶۳ - تحلیلات اولی، II، ۲۳، ۶۸b، س ۱۳.
- ۶۴ - تحلیلات ثانیه، I، ۱۸، ۸۱a، سطر ۳۸ تا ۸۱b سطر ۹.
- ۶۵ - عبارت، ۴، ۱۶b، س ۲۶-۲۷. درباره Phasis به معنی «اثبات» به نفلی که در شماره ۷۱ پس از این آمده مراجعه کنید؛ و نیز رجوع شود به «فهرست ارسطویی» بونیتس، ذیل همین کلمه.
- ۶۶ - عبارت، ۱۷a، ۲-۳.
- ۶۷ - عبارت، ۱۶b، ۲۷-۲۸.
- ۶۸ - «مجموعه آثار ارسطو»، و نیز، ۱۵۷۴، جلد I، بخش I، ص ۷۲E.
- ۶۹ - عبارت، III، ۶، ۱۷a، ۳.
- ۶۹ - عبارت، III، ۶، ۱۷a، ۳.
- ۷۰ - در نفس، III، ۶، ۴۳۰a، ۲۶-۲۸.
- ۷۱ - در نفس، ۴۳۰b، ۲۶-۲۷. در ترجمه این فقره که از روی عربی صورت گرفته، چنین آمده است: *Et dicere aliquid de aliquo, sicut affirmatio, et omne compositum est verum vel falsum*. در این ترجمه کلمه یونانی Para (س ۲۷) که مقابل آن *omne compositum* آمده، در نظر مترجمان عرب به *logos sunthetos* در «عبارت» ۱۷a، ۲۲، اشاره به قضیه‌ای بوده است که در آن اثبات و نفی هر موجود باشد، مانند اینکه A، B است و C نیست. ترجمه من در اینجا مطابق ترجمه لاتینی از روی عربی است. رجوع کنید به ترجمه انگلیس همین فقره در کتاب «در نفس».
- ۷۲ - در نفس، ۴۳۰b، ۲۷-۲۹. در ترجمه لاتینی از عربی (متن ۲۶) این فقره

چنین است: *sed qui dicit quiditatem rei est versus*. آشکار است که عبارت *quiditatem rei* ترجمه‌ای است از عبارت یونانی *tou ti esti kata to ti en einai* در سطر ۲۸. ترجمه من مطابق ترجمه لاتینی از عربی است.

۷۳ - کتاب III، متن. در *Arisotelis opera*، ونیز، ۱۵۷۴، جلد ۴، ص F ۱۶۵.

۷۴ - نسخه برلن، کتابهای عبری، ۸ - ۱۳۸۷.

۷۵ - قیاس کنید با *Moslem World*، XXXI (۱۹۴۱)، ۳۸.

۷۶ - در نفس، III، شرح ۲۱. اصطلاحات معادل در ترجمه عبری *ziyyur* و *ha'amatah* (و در شرح ۲۶ *immut*) است. من توماس در نقل این فقره از ابن رشد (*De Veritate*, XIV, 1c)، به جای *formatio* کلمه *imaginatio* آورده است.

۷۷ - همانجا، شرح ۲۶.

۷۸ - همانجا، شرح ۲۱. عبری: *ha - bebarim ha'bilti mithalkim*

۷۹ - همانجا، شرح ۲۱.

۸۰ - تحلیلات ثانیه، I، ۱، ۷۱a، ۱-۲.

۸۱ - همانجا، ۱۱-۳.

۸۲ - همانجا، ۱۱-۱۳.

۸۳ - همانجا، ۱۳-۱۴.

۸۴ - همانجا، ۱۴-۱۵.

۸۵ - همانجا، ۱۹-۲۰.

۸۶ - در اصول اوقلیدس (I، ۳۲) به عنوان یک قضیه هندسی بیان شده نه به عنوان

یک مفهوم متعارفی و اصل موضوع. در ستافیزیک ارسطو (IX، ۹، ۱۰۵۱a، ۲۶-۲۴) نیز چنین است.

۸۷ - شرح مطول بر تحلیلات ثانیه، I، شرح ۱۹، ترجمه بورانا.

۸۷ - شرح مطول بر تحلیلات ثانیه، I، ص G - E 1، ترجمه بورانا. بنابراین فقره

معلوم می‌شود که ناربونی در شرح خود بر مقاصد (نسخه دانشکده الهیات یهود) به اتکای همین متن «صیر» (تصور) را معرفت‌ماهیت و «امت» (تصدیق) را معرفت وجود دانسته است.

۸۹ - به شماره ۱۰ رجوع شود.

- ۹۰ - به شماره ۱۱ رجوع شود .
- ۹۱ - به شماره ۴۱ رجوع شود .
- ۹۲ - به شماره‌های ۲۴ و ۲۵ رجوع شود .
- ۹۳ - به شماره ۴۸ رجوع شود .
- ۹۴ - به شماره ۵۵ رجوع شود .
- ۹۵ - به شماره ۵۴ رجوع شود .
- ۹۶ - به شماره ۶۶ رجوع شود .
- ۹۷ - سسکستوس لپیتریکوس ، *Adversus Logicos* ، VII (II) ، ۱۱-۱۲ . با این ترجمه مقایسه کنید ترجمه Bury را در «مجموعه آثار کلاسیک» لوب ، و نیز ترجمه لاتینی هروتوس را در جاپ Fabricius ، لایزیک ، ۱۸۴۱ .
- ۹۸ - رجوع کنید به فهرست آرمین بر *Stoicorum Veterum Fragment* زیر ماده *noesis* .
- ۹۹ - همان منبع ، زیر ماده *axioma* .
- ۱۰۰ - متافیزیک ، III ، ۲ ، ۹۹۷a ، ۷-۸ .
- ۱۰۱ - دیوگنس لائرتیوس ، VII ، ۶۵ .
- ۱۰۲ - به حاشیه ۴۶ رجوع شود .
- ۱۰۳ - *Documenta Philosophiae Arbum* ، ۱۸۳۶ ، ص ۸۸ .
- ۱۰۴ - *Geschichte der Logik* ، II ، چاپ اول ، ۱۸۶۱ ، ص ۳۸۵ ، حاشیه ۳۴۶ .
- پرانتل در چاپ دوم کتابش (ص ۳۹۷ ، حاشیه ۳۸۶) این طرز بحث درباره «خلاصه ارغنون» را تغییر داده که بی شک در نتیجه انتقاد شتینشیدر بوده است (به حاشیه بعد رجوع شود) .
- ۱۰۵ - الفارابی ، ۱۸۶۹ ، ص ۴۸-۱۴۷ .
- ۱۰۶ - مقاصد غزالی ، ۱۸۸۸ ، ص ۸-۹ .
- ۱۰۷ - مقاله «فلسفه مشرقی ابن سینا» در مجله ایتالیایی «مطالعات شرقی» ، X ، (۱۹۲۳-۲۵) ، ۴۶۵ .
- ۱۰۸ - *L' Organon d' Aristote dans le monde arabe* ، ۱۹۳۴ ، ۴۵-۵۵ .
- ۱۰۹ - *Abstracta Islama* ، ص ۲۲۰ در مجله فرانسه «مطالعات اسلامی» ، ۹ ، (۱۹۳۵) .
- ۱۱۰ - رجوع کنید به *Ozār ha - Munahim ha Pilosofiyyim* تألیف Klatzkin .

اصطلاح «مشكك» در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی

و آثار ابن میمون

از

ه. ا. ولفسن

ترجمه

دکتر فریدون بدره‌ای

اصطلاح «مشکک» در آثار ارسطو

و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون

- ۳ در متنهای فلسفی اسلامی، و به پیروی از آنها در متنهای فلسفی عبری در بازگفت سخن ارسطو درباره تمایز میان واژه‌های مشترک (**omonuma*; equivocal) و متواطی (Univocal, *sunonuma*)^۱ معمولاً از طبقه دیگری از واژه‌ها سخن به میان آمده است که در میان این دو قرار دارد. این دسته از واژه‌ها «مشکک» یا «مشککه»^۶ (*ambiguous; amphibolous*) خوانده شده است. تا کنون توضیح کافی درباره خواستگاه و سرچشمه این نوع واژه‌ها ارائه نشده است. در تازه‌ترین و مهمترین بررسی که در این باره انجام شده دشواری خواستگاه آنها همچنان ناگشوده برجای گذاشته شده است.^۹ هدف این بررسی گشودن این دشواری و نیز شرح بحثهای گوناگونی است که در فلسفه اسلامی، از جمله در آثار فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد و ابن میمون درباره واژه‌های مشکک می‌یابیم.

۱۲

کلیدگشودن این دشواری را می‌توان در رساله طوبیقا (*Topica*) ی ارسطو و شرح اسکندر افرویدی بر آن یافت. ارسطو در یکی از بندهای کتاب طوبیقا

* واژه‌های لاتینی که با حروف سیاه چاپ شده است حرف نویسی واژه‌های یونانی است.

۱- Categories, Ch. 1, 1a, 1-12.

۲- Cf. D. Z. Baneth, «La - Terminologia ha-Pilosofit shel ha-Rambam,» Tarbiz, VI (1935), 36 - 39.

- ۱ (Topica I, 15, 106a,9) میان واژه‌هایی که چندمعنادارند (**pollakhos**) و آنها که فقط یک معنا دارند (**monakhos**) تفاوت می‌گذارد، و این تمایزی است که ظاهراً با تمایزی که وی در کتاب مقولات (قاطیغوریاس) بخش اول، میان مشترک و متواطی می‌گذارد تطبیق می‌کند. اسکندر افرودیسی در شرح خود دربارهٔ آنچه ارسطو چندمعنا می‌خواند می‌گوید که این واژه‌ها را مشترک (**omonuma**) و مبهم (مشکک) (**amphibola**)^۱ هم می‌خوانند. ارسطو در عبارت دیگری از طوبیقا که اندکی پس از عبارت اول آمده است (Topica II, 3, 110 b, 16-17) در واژه‌های چندمعنا میان (الف) آنها که معنای متفاوت ولی اشتراك اسم دارند (**kath omonumian**) و (ب) آنها که معنایشان از جهات دیگری (**kat allon tropon**) متفاوت است فرق می‌گذارد. در اینجا نیز اسکندر افرودیسی در تفسیر خود دربارهٔ این جمله می‌گوید که مقصود ارسطو از واژه‌هایی که از جهات دیگر معنای متفاوت دارند واژه‌های مشکک است (**amphibola**)^۲. از این عبارات کاملاً روشن است که ارسطو نوعی از واژه را باز می‌شناسد که هم از واژه‌های «مشترک» و هم از واژه‌های «متواطی» متمایز می‌باشد، و اسکندر افرودیسی این طبقه از واژه‌ها را «مشکک» می‌خواند.
- ۱۵ همین که دانستیم که خود ارسطو نوع میانه‌ای از واژه‌ها بازمی‌شناسد که «مشکک» خوانده می‌شود می‌توانیم در نوشته‌های خود ارسطو به کمک مفسران یونانی آثارش خاستگاه و سرچشمهٔ بحث‌های مختلفی را که در فلسفهٔ اسلامی دربارهٔ این «واژه‌ها» آمده است باز یابیم.
- ۱۸

۱- Alexander in Topica, ed. M. Wallies (1891), p. 97, II, 22-23.

۲- ایضاً شرح اسکندر بر طوبیقا (ص ۱۵۲، بخش دوم، بند ۷-۸) بنابر گفتهٔ اسکندر افرودیسی «مشترک» به واژه (**onoma**) و مشکک به جمله (**logos**) راجع است. اما این جنبه از تمایز میان مشترک و مشکک در متون عربی نقشی ندارد، و از این رو، در این گفتار مورد بحث قرار نگرفته است.

- به عنوان آغاز، بحث فارابی^۱ را دربارهٔ واژه‌های مشکک مورد بررسی قرار می‌دهیم، و آنگاه در ذیل آن برای تکمیل گفتار آراء ابن سینا^۲، غزالی^۳، ابن رشد^۴ و ابن میمون^۵ را دربارهٔ همین موضوع خواهیم آورد.
- ۳ فارابی در توصیف واژه‌های مشکک می‌گوید که استعمال آنها در مورد دو دسته از اشیاء به ترتیب تقدّم و تاخّر آنهاست. این توصیف شایعترین توصیف در فلسفه اسلامی است. این توصیف در نوشته‌های ابن سینا، غزالی، ابن رشد، و بعد از آنها در مثنای فلسفی عبری که در بارهٔ واژه‌های مشکک مطالبی دارند آمده است. سرچشمهٔ این توصیف را می‌توان در کتاب نفس (De Anima) ارسطو و تفسیر اسکندر افرویدی بر آن یافت. ارسطو در کتاب نفس (De Anima I, 1, 6-8) می‌گوید اگر برای هر یک
- ۶
- ۹

۱- رسالة فی جواب مسائل سئل عنها: بند ۱۲ در کتاب F. Dieterici, *Atfarabi's philosophische Abhandlungen*. Arabic (1890), p. 88; German (1882) pp. 145-146.

۲- نجات. کتاب اول منطق (چاپ رم، ۱۵۹۳)، ص ۲۳ (چاپ قاهره ۱۳۳۱ هـ ق = ۱۹۱۳)، ص ۱۴۲؛ شفا، بخش منطق به نقل از ا. مدکور در کتاب وی به نام (۱۹۳۴) *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*، صفحه ۶۱-۶۲.

۳- مقاصد الفلاسفه، بخش منطق، ص ۱۱-۱۲؛ بخش مابعدالطبیعه، ص ۱۰۶ (چاپ قاهره، بدون تاریخ نشر)؛ *معیار العلم* (قاهره، ۱۳۲۹ هـ ق = ۱۹۱۱ م)، ص ۴۴.

۴- متن عربی این اثر ابن رشد در دست نیست، اما ترجمهٔ عبری آن به نام *Kol Meleket Higgayon: Mabo*, (Riva di Trento, 1559), pp. 2b-3a و ترجمهٔ لاتینی آن به نام *Epitome in Libros Logicae Aristotelis, in Aristotelis Opera* - (Venice, 1574) vol. 1a pars II2, p. 36 در دست است.

۵- Millot ha - Higgayon, Ch. 13, ed. L. Roth (1935); *Morah Nebukim*, I 56.

- از نفوس جزئی ، مثلاً اسب ، سگ ، انسان و خدایان تعریف متفاوتی وجود داشته باشد ، در این صورت واژه «حیوان» به عنوان یک مفهوم کلی را یا «باید (الف) هیچ (outhen) انگاشت یا (ب) باید امری تالی (usteron) پنداشت .» اسکندر افرو دیسی^۲
- در شرح این عبارت در کتاب مسائل خود چنین می آورد: «ارسطوی گوید اگر این چیزها یعنی اسب و سگ و انسان و خدا از یک نوع نیستند ، بنابراین واژه «حیوان» نوع مشترك آنها نیست ، پس هریک تعریفی خاص خود دارند ، و در نتیجه لفظ «حیوان» که محمول مشترك همه آنهاست یا (الف) بر ماهیت و طبیعت ویژه ای دلالت ندارد ، و چیزی جز یک لفظ مبهم نیست و (ب) یا اگر بر چیزی دلالت دارد باید بدان معنا و مفهوم باشد که در مورد واژه های چند معنا (pollakhos) وجود دارد ، یعنی میان آنها تمایز مقدم و تالی باشد (to proteron kai usteron) ^۱ . پس ، در این عبارت ، چنانکه از تفسیر اسکندر افرو دیسی برمی آید ، ارسطو در زیر اصطلاح pollakhos legomena دو نوع واژه قرار می دهد : (الف) واژه های مشترك و (ب) واژه هایی که بر حسب تقدم و تاخر یا مقدم و تالی برای اشیاء به کار می رود . اگر این عبارت را با آنچه در طویقا آمده است و دو نوع واژه ای که در زیر اصطلاح pollakhos legomena نام برده شده یعنی (الف) واژه های مشترك و (ب) واژه های مشکک است یکی در نظر بگیریم می توانیم نتیجه بگیریم که واژه های مشکک واژه هایی هستند که بر حسب تقدم و تاخر بر اشیاء تعلق می گیرند .
- فارابی به دنبال این توصیف کلی از واژه های مشکک سه مثال می آورد .
مثال اول چنین است : «چون جوهر و عرض» . از روی عبارات مشابه که در آثار ابن سینا ، غزالی و دیگران آمده است چنین استنباط می شود که منظور فارابی این است که واژه «موجود» در اطلاق آن بر «جوهر» و «عرض» واژه ای مشکک است زیرا

۱ - Alexandri Scripta Minora, ed. I. Bruns (1892), p.23, II. 4-9.

مقدمتاً بر «جوهر» و فقط متأخراً بر «عرض» قابل اطلاق است. مأخذ این مثال را در بحث ارسطو در باره نسبت میان «وجود» و مقولات دهگانه‌ای که بدان تقسیم می‌شود در کتاب *ما بعد الطبیعه* می‌توان یافت. مشخص‌ترین عبارات این بحث ارسطو به شرح زیر^۲ است: «واژه وجود» (to on) معانی بسیار دارد (legetai pollakchos) ولی همه آنها راجع‌اند به یک ماهیت معین، اما نه از جنبه اشتراك^۱. اسکندر افرویدی در شرح خود بر این عبارت می‌آورد که واژه وجود واژه‌ای است میان واژه‌های مشترك و متواطی^۶. ارسطو در جای دیگر روشنتر می‌گوید که واژه «وجود» نه به صورت «مشترك» و نه به صورت «هم معنا» (osautos) استعمال می‌شود^۳. و مراد او از «هم معنا» همانست که در جای دیگر متواطی می‌خواند^۴. این آراء ارسطو را درباره اینکه واژه «وجود»^۹ در میانه «مشترك» و «متواطی» قرار دارد، یا چنانکه اسکندر افرویدی سخن ارسطو را تعبیر می‌کند، واژه «وجود» از واژه‌های «مشكك» است می‌توان با عبارات دیگری که ارسطو در آنها صریحاً می‌گوید که «وجود» مقدماً (protos) بر جوهر و مؤخرأ بر^{۱۲} دیگر مقولات - یعنی اعراض - دلالت می‌کند، تکمیل کرد. شاخص‌ترین عبارت در این باره عبارت زیر است: واژه «هست» محمول همه چیز است، اما نه به یک مفهوم، بلکه به آن مفهوم که بر برخی از چیزها به تقدّم و بر چیزهای دیگر به تأخر دلالت می‌کند^{۱۰}. و در جای دیگر توضیح می‌دهد که لفظ «وجود» مقدمتاً بر چه چیزهایی اطلاق می‌شود:

۱- Metaphysics IV, 2, 1003a, 33-34.

۲- Alexander in Metaphysica, ed. M. Hayduck (1891), p. 241, I. 8.

۳- Metaphysics VII, 4, 1030a, 34-35.

۴- نگاه کنید به تفسیرهای بونیتز (Bonitz) شوگلر (Schwegler) و راس (Ross)

درباره این عبارت.

۵- Metaphysics VII, 4, 1030a, 21 - 22.

درباره اصطلاح مقدم و مؤخر به پانویسهای شماره ۱ و ۲ صفحه ۴۷۶؛ نگاه کنید

«با آنکه «وجود» همه این مفهوم‌ها را دارد، بدیهی است آنچه اول است آن است که جوهر چیز را نشان می‌دهد»^۱. و نیز گوید: «بنابراین آنچه در اول است، هست باید جوهر باشد»^۲.

دومین مثالی که فارابی برای واژه مشکک می‌آورد چنین است: «مانند قوه و فعل» در اینجا نیز، مانند مثال اولش منظور فارابی این است که لفظ «موجود» در اطلاق بر «قوه» و «فعل» یک واژه مشکک است زیرا بر حسب تقدم وتأخر بر این دو اطلاق می‌شود. مأخذ و سرچشمه این مثال نیز ارسطو است. ارسطو در جائی می‌گوید: در این موارد ما گفته‌ایم که «موجود» گاهی به معنای «موجود بالقوه» است و گاهی به معنای «موجود بالفعل»^۳.

اما در مورد اینکه قوه و فعل کدامیک مقدم هستند ما به آراء مختلف در آثار ارسطو برمی‌خوریم. مثلاً در یک جا می‌گوید «قوه مقدم است بر آن علت (یعنی علت عملی) و ضرورتی ندارد که هر چیز بالقوه‌ای بدان شیوه تجلی یابد (یعنی به فعل آید).»^۴ و در جای دیگر می‌گوید: «این روشن است که فعل مقدم بر قوه است»^۵.

سومین مثالی که فارابی برای واژه‌های مشکک می‌آورد چنین است: مانند «نهی و امر»^۶ عبارت متناظر با این گفتار فارابی را می‌توان در کتاب نجات ابن سینا یافت آنجا که می‌گوید واژه مشکک آن واژه‌ای است «که بر یک شیئی و ضد آن هر دو دلالت

۱- Ibid. VII, I. 1028a, 13-15.

۲- Ibid. , 1098a, 30-31.

۳- Ibid. V, 7, 1017a, 35-b, 2.

۴- Ibid. III. 6, 1003a, 1-2.

۵- Ibid. IX, 8, 1049b, 5.

۶- Prohibition and command.

- کند ، مانند واژه‌های حلال و حرام»^۱ . بنابراین ، ما از روی این عبارت ابن سینا درمی‌یابیم که مثال «نهی و امر» فارابی نمی‌بایست مثالی برای روشن کردن توصیف خود وی از واژه‌های مشکک باشد ، بلکه باید مثالی بوده باشد برای توصیف و تعریف جدیدی از این نوع واژه‌ها ، که فارابی آن را ذکر نکرده است ، و این توصیف جدید باید چنین بوده باشد که واژه مشکک واژه‌ای است که برضدین اطلاق می‌شود . مثالی که فارابی و ابن سینا در این مورد آورده‌اند ناقص به نظر می‌رسد ، همچنانکه در مثال پیشین فارابی نیز چنین بود . گمان می‌رود که در اینجا نیز باید لفظ «قانون» را مانند لفظ «موجود» در مثالهای بالا مقدر دانست . آنچه فارابی و ابن سینا می‌خواسته‌اند بگویند چنین بوده است که «اطلاق واژه قانون بر دو مفهوم ضد یکدیگر یعنی حلال و حرام یا امر و نهی مثالی است از این توصیف جدید واژه‌های مشکک . به همین دلیل ما در کتاب - De Fuga te Inventionem (18, 95, 19S 100) اثر فیلون یهودی می‌بینیم که نوشته شده است دو واژه متضاد نهی (apagoreusis) و امر (prostaxis) زیر بخشهای واژه «قانونی»^۲ (nomothetiké) و «قانون» (nomoi) هستند» .

- همانطور که سرچشمه توصیف قبلی و دو مثال پیشین ارسطو بود ، مأخذ این توصیف جدید و مثال آن نیز ارسطو است .

- اول در باره توصیف سخن می‌گوئیم . منشأ این توصیف را می‌توان آن عبارتی از طوبیقا دانست که چنانکه در بالا نشان دادیم ارسطو - به موجب آنچه در تفسیر اسکندر افرویدی می‌بینیم - میان واژه‌های مشترك و مشکک فرق می‌گذارد . ارسطو چهار نوع از واژه‌های مشکک برمی‌شمارد . در نوع دوم از این چهار نوع می‌گوید که واژه مشکک

۱- در چاپ قاهره (ص ۱۴۲ ، یک ، ۱۳) در این مورد آمده است «اللیل والنهل»

که در مقایسه با گفته فارابی به نظر می‌رسد که «النهل» تحریف «الناهی» باشد . در چاپ رم (ص ۲۳ ، یک ، ۷) در این مورد آمده است «الحامل والباهل» که به معنای زن باردار و زن شوی نکرده است .

- آن است که بر دو چیز مختلف که مؤدی به یک غایت هستند اطلاق شود ، « چنانکه گویند علم بر اضداد (enantia) یکی است (زیرا متضادان هر دو غایت علم هستند نه یکی باشد و دیگر نباشد). »^۱ اما نه ارسطو نه مفسر گفتار وی اسکندر افرویدی مثالی را که فارابی و ابن سینا ذکر کرده اند نیاورده اند . ارسطو در این مورد اصلاً مثال نیاورده است .
- اسکندر افرویدی سه مثال آورده است : مانند (۱) پزشکی که دانش تندرستی و بیماری هردوست (۲) موسیقی که دانش آواهای هماهنگ و ناهماهنگ است ، (۳) ژیمناستیک (ورزش) که هم دانش شرایط جسمانی خوب ، و هم دانش شرایط جسمانی بد است »^۲ .
- اما ردِ مثالِ «قانون» را که دانش «حلال» و «حرام» یا دانش «نهی» و «امر» هردو است و فارابی و ابن سینا آن را ذکر کرده اند می توان در عبارت دیگری از ارسطو که در مابعدالطبیعه^۳ او آمده است یافت . در آن عبارت ارسطو باز از «وجود» سخن می گوید و می کوشد که نشان دهد که لفظ «وجود» یک لفظ مشترک نیست ، بلکه لفظی است که به تعبیر اسکندر افرویدی از گفتار ارسطو مشکک است . در ارتباط با این بحث وی گفتاری را که ما در بالا به نقل از رساله طویبقای او در باره اضداد نقل کردیم ، تکرار می کند . می گوید : هر جفت از اضداد را باید یک علم مورد بررسی قرار دهد و در هر جفتی از اضداد یک لفظ نفی لفظ دیگر است »^۴ .
- این گفتار او را به بحث درباره ضدانی چون «عادل» و «ظالم» می کشاند تا آنجا که عادل را به کسی که «مطیع قانون است» و ظالم را به کسی که نسبت به اطاعت از قانون «از برخی جهات خطا کار» است تعریف می کند^۵ . اینک به آسانی می توان دریافت که چگونه مثال حلال و حرام و نهی و امر فارابی و ابن سینا در روشن ساختن توصیف واژه

۱- Topics II, 3, 110b, 19-21.

۲- Alexander in Topica, p. 152, II, 19-20.

۳- Metaphysics XI, 3, 1061a, 18-20.

۴- Ibid. 25-27.

مشکک هنگامی که بر ضدان دلالت کند ، ممکن است یادآور عبارت ارسطو باشد هنگام بحث از «عادل» و «ظالم» به معنای فرمانبرداری از قانون و نافرمانبرداری از قانون در گفتگوی وی از واژه‌های مشکک هنگامی که این واژه‌ها بر اضداد دلالت کنند .^۳ وقتی آدمی به یاد می‌آورد که واژه یونانی که ارسطو در این عبارت برای قانون به کار برده است **nomos** است ، و در فلسفه اسلامی این واژه به صورت ناموس راه بسته است و در همان مفهوم به کار رفته است رابطه میان مثال فارابی و ابن سینا و عبارت ارسطو^۶ روشن‌تر می‌گردد .

اما در ارتباط با تمایز میان «نقدّم» و «تاخّر» که هم‌اکنون گفتیم که فارابی ذکر کرده است و برای آن لفظ «موجود» را در دلالت بر «جوهر» و «عرض» به مثال آورده^۹ است ، غزالی در معیار العلم (ص ۴۴) دو تمایز دیگر را ذکر می‌کند . نخست تمایز میان «اولیه» و «آخریه» است که مثال از اطلاق لفظ «وجود» بر آنچه بالذات متعلق بدانست و آنچه به «غیر» ذات بدان تعلق می‌یابد آورده است . دوم تمایز میان «شدت»^{۱۲} و «ضعف» است که غزالی بر آن «سفیدی» را به معنایی که بر «عاج» و بر «تاج»^۱

۱- وقتی این عبارت را می‌خواندم به نظر خیلی عجیب آمد که غزالی سفیدی را در اطلاق بر عاج و تاج برای نمودن معنای «شدید» و «ضعیف» سفیدی به عنوان یک واژه مشکک به مثال آورده باشد . زیرا تاج و عاج مناسبتی از لحاظ رنگ باهم ندارند ، عاج سفید است ولی تاج به هر رنگی می‌تواند باشد . وقتی به کتاب معیار العلم غزالی ، ویراسته دکتر سلیمان دنیا مراجعه کردم دریافتم که «عاج» و «ثلج» است یعنی «عاج» و «برف» . عین عبارت غزالی چنین است : «کالبیاض للعاج والثلج» (ص ۸۲) . این گفتار را سخن عمر بن سهلان ساوی نیز تایید می‌کند آنجا که در رساله در منطق گوید : «وهر کلی که نسبت او را با جزویات خویش ... علی التساوی نبود آن را مشکک گویند ، چنانکه وجود نسبت به واجب الوجود یا ممکن الوجود ، و چنانکه ایض به نسبت به ثلج و عاج .» ظاهراً مؤلف محترم «ثلج» را به غلط «تاج» خوانده است . مترجم

- اطلاق می‌شود به مثال می‌آورد. اما سرچشمه این دو نوع تمایز را نیز می‌توان ارسطو دانست. در تمایز نخست عبارت غزالی «اولیه و آخریه» منعکس کننده دو واژه متضاد یونانی **protos** و **epomenos** می‌باشد. ۲
- گذشته از این، مثالی که غزالی برای روشن ساختن این دو اصطلاح می‌آورد یادآور گفتار ارسطو است که می‌گوید لفظ «اول» (**protos**) بر چیزهایی اطلاق می‌شود که «وجود» بالذات (**kath auto**) بر آنها تعلق می‌گیرد در تباین با چیزهایی که وجود بر آنها به وساطت چیز دیگر (**kat allo**) تعلق می‌پذیرد^۱. در مورد اخیر وی می‌توانست گفته باشد که «وجود» به طور «ثانوی» یا به «تأخیر» (**epomenos**) به این چیزها تعلق می‌گیرد، چنانکه در جای دیگر گوید «وجود» اول بر یک قسم از اشیاء حمل می‌شود مانند حمل وجود بر «جوهر» و در ثانی (**epomenos**) بر قسم دیگری از اشیاء حمل می‌شود مانند حمل وجود بر عرض^۲. اما در مورد تمایز دوم غزالی یعنی تمایز میان «شدت» و «ضعف» این دو اصطلاح «لفظاً» یادآور دو واژه متضاد یونانی **sphodra** و **erema** است که اغلب در نوشته‌های ارسطو بکار می‌رود^۳. اما با توجه به این حقیقت که غزالی آنها را در اینجا در اشاره به تفاوت معنای «سفیدی» در اطلاق بر اشیاء سفید مختلف به کار می‌برد، می‌توان استنباط کرد که واژه‌های «شدت» و «ضعف» منعکس کننده عبارت یونانی «کمتر و بیشتر» (**to mallon kai to etton**) هستند که اغلب ارسطو در چنین مواردی به کار می‌برد. مثلاً آنجا که می‌گوید: «گفته می‌شود که یک چیز بیشتر (**mallon**) و یا کمتر (**etton**) از چیز دیگر سفید است»^۴. ۱۸

۱- Metaphysics VII, 6, 1031b, 13 - 14.

۲- Ibid. VII, 4, 1030a, 21-22.

۳- برای مثال نگاه کنید به Topics III, 2, 117b, 23 و همچنین به :

Benitz Index Aristotelicus.

۴- Categories, Ch. 8, 10b, 26.

- اینکه غزالی ، ویا کسی پیشتر از او ، عبارت « کمتر و بیشتر » ارسطورا به « شدت و ضعف » تغییر داده باشد نخست کاملاً تصادفی به نظر می‌رسد ، زیرا گاهی ارسطو خود نیز دو عبارت را به یک معنا به کار می‌برد^۱. گذشته از آن چنین تغییری در شرح متوسط^۲ ابن رشد بر مقولات ارسطو نیز مشاهده می‌شود در آنجا واژه^۳ اکثر در ترجمه^۴ عربی متن گفتار ارسطو که ترجمه^۵ تحت اللفظی واژه^۶ یونانی **mallon** می‌باشد به واژه^۷ « اشد » تغییر یافته است^۸. من امیدوارم که بعداً ، در آنجا که به بحث در باره^۹ این که آیا ارسطو « سفیدی » و اطلاق آن را بر چیزهای سفید مختلف یک واژه^{۱۰} مشکک می‌دانسته است یا نه می‌پردازم بتوانم نشان دهم که تغییر « بیشتر و کمتر » به « شدت و ضعف » در این مورد خاص برای منظور خاصی صورت گرفته است^{۱۱}. غزالی در همین نقطه از معیار العلم سه مثال دیگر برای روشن ساختن استعمال واژه‌های مشکک می‌آورد (۱) لفظی که بر چیزهای مختلف به جهت آنکه از یک مبدأ هستند اطلاق می‌شود مانند لفظ طبی (طبیّه) در اطلاق بر (الف) کتاب ، (ب) آلت جراحی ، و (ج) دارو . (۲) لفظی که بر چیزهای مختلف به علت آنکه مؤدی به یک غایت هستند اطلاق می‌شود مانند اطلاق لفظ « صبی » (صبیه) بر (الف) دارو ، (ب) ریاضت^{۱۲} ، و (ج) فصد . (۳) لفظی که بر چیزهای مختلف از جهت داشتن مبدأ و غایت مشترك اطلاق می‌شود ، مانند اطلاق لفظ « الهی » (الهیّه) بر همه چیز^{۱۳}.

۱- نگاه کنید به Bonitz, Index Aristotelicus, sub **mallon**

۲- نگاه کنید به م. بویگس، ابن رشد: تلخیص کتاب المقولات (۱۹۳۲)، ص ۳۲

بخش اول ، ص ۱۳۸ متن گفتار ارسطو و ص ۳۳ بخش اول ، بند ۱ تفسیر ابن رشد. نیز ص ۸۴ بخش اول ، ۵۸ متن و بخش اول بند ۴ تفسیر.

۳- به صفحات آینده همین مقاله نگاه کنید.

۴- ریاضت در اینجا به معنای ورزش در اصطلاح امروز است. مترجم.

۵- ابن سینا نیز در کتاب شفا این سه مثال را آورده است: «اسم مشکک گاهی مطلق

بقیه در زیر نویس صفحه بعد

منشأ این گفتار فورفورئوس است^۱، وی در رده بندی مجددی که از الفاظ «مشارك» ارسطو کرده است در زیر عنوان الفاظ مشترك المعانی (*omonumos apo diaonoias*) این رده ها را ذکر می کند: (۱) الفاظی که بر چیزهائی که از یک مبدأ (*aphenos*) هستند اطلاق می شود مانند اطلاق لفظ طبي (*iatrikos*) بر (الف) کتاب طبي (*bib*) (*lioniatrikos*) (ب) دارو (*pharmakon*) و (ج) کارد کوچک (*smilion*) .

(۲) لفظی که بر چیزهای مختلفی که مؤدی به یک غایت (*prosen*) هستند اطلاق می شود مانند اطلاق لفظ «صحي» (*ugieinon*) بر (الف) حَب (*sition*) ، (ب) گردش (راه رفتن) (*peripatos*) ، و (ج) اندرزهای [بهداشتی] (*anagnosma*)^۲ .

اینک تردید نیست که بخشی از گفتار غزالی مبتنی است بر گفته فورفورئوس ، اما عبارت فورفورئوس به خودی خود نشان دهنده این واقعیت نیست که غزالی از این مثالها برای روشن ساختن بحث الفاظ مشکک استفاده کرده باشد ، و همچنین نشان نمی دهد که غزالی ، و یا چه کس دیگری واژه «فصد» را که در گفتار فورفورئوس نیست در اینجا افزوده است . برای اینکه بتوانیم استفاده خاص غزالی را از این مثالها روشن سازیم ونیز پی ببریم که واژه «فصد» را ازجا آورده است یک بار دیگر به نوشته های ارسطو و شرح اسکندر افرو دیسی بر آنها روی می کنیم ، زیرا بیشتر مثالهایی که فورفورئوس

مانده زیر نویس صفحه قبل

است مانند آنچه گفته شد و گاهی نسبت به یک مبدأ است مانند اطلاق «طبی» بر کتاب طب و آلت جراحی و دارو ، و یا نسبت به یک غایت است مانند اطلاق «صحي» بر دوا و ریاضت و فصد و گاهی هم نسبت به یک مبدأ و یک غایت است مثل اطلاق «الهی» بر همه چیز . به نقل از محمد ابراهیم آیتی، مقولات و آراء مربوط به آن، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۲ ص ۳۹ . مترجم

۱- نگاه کنید به: Boneth, op. cit., p. 37 .

۲- Porphyrius in Categorias, ed. A. Busse (1897), p. 66, II. 2 ff.

و غزالی آورده‌اند به صورت دیگری در آن بخش از کتاب طویقا که ارسطو از آنچه اسکندر افرویدیسی بدان لفظ مشکک می‌گوید بحث کرده است، آمده است.

- ۳ در گفتار ارسطو این مثالها در زیر قسم نخست از چهار قسم لفظ مشکک که وی برشمرده است آمده‌اند. وی این قسم از الفاظ مشکک را لفظی می‌شمارد که بر اشیاء مختلفی که یکی غایت و دیگری وسیله رسیدن به آن غایت است اطلاق می‌شود.
- ۶ ارسطو برای روشن ساختن این توصیف لفظ «طبی» را مثال می‌آورد که هم برداشتی که تندرستی می‌آورد (*ugiean poiesai*) و هم برداشتی که دستور خوراک می‌دهد (*diatésai*) اطلاق می‌شود.^۱ اسکندر افرویدیسی آن را با لفظ «طبی» که هم بر تندرستی و هم بر چیزهایی که موجب تندرستی می‌شوند مانند غذا (*diaita*) بریدن (*tomé*) و داغ کردن (*kausis*) روشن می‌سازد.^۲ اکنون می‌توان گفت که واژه بریدن (*tomé*) که بر هر نوع بریدنی در عمل جراحی اطلاق می‌شود ممکن است به وسیله خوانندگان عرب زبان یا مترجمان گفتار اسکندر افرویدیسی به معنای خاص «بریدنِ رگ» یا «رگ زدن» (*phlebotomia*) گرفته شده باشد، و از اینجا واژه «فصد» در مثالهای غزالی راه یافته باشد. گذشته از این، ارسطو در مابعدالطبیعه خود واژه «طبی» را نه تنها به عنوان مثالی از اطلاق لفظ بر اشیاء مختلف به سبب داشتن یک غایت ذکر می‌کند، بلکه آن را به عنوان مثالی از اطلاق لفظ بر اشیاء مختلف به سبب آنکه از یک مبدء (*aphenos*) هستند نیز می‌آورد.^۳ به این ترتیب که می‌گوید لفظ «طبی» هم بر سخن (*logos*) [طبی] و هم بر کارد کوچک (*makhai*) از آن جهت اطلاق می‌شود که «اولی مبدء و سرچشمه اش علم طب (*apo té s iatrikés*) است، و دومی برای آن سودمند می‌باشد»^۴. و بالاخره

۱- Topics II, 3, 110b, 17-19.

۲- Alexander in Topica, p. 159, II. 16-17.

۳- Nicomachean Ethics I, 6, 1096b, 27-28.

۴- Metaphysics XI, 3, 1061a, 3-5.

سیمپلیکیوس در شرح خود بر مقولات ارسطو صریحاً می‌آورد: الفاظی که بر اشیائی که از یک مبدء یا مؤدی به یک غایت هستند دلالت می‌کنند نه از الفاظ «مشارك» هستند و نه از الفاظ «متواطی»^۱، بلکه میان *مشارك* و متواطی قرار دارند^۲. به عبارت دیگر آنها الفاظ مشکک هستند.

بسط بیشتر استعمال الفاظ مشکک را می‌توان در تلخیص ابن رشد از رساله ایساغوجی فورفور یوس یافت^۳. ابن رشد پس از آنکه مشکک را به لفظی تعریف می‌کند که بر اشیاء مختلف که به یک مبدء آنسبت دارند دلالت می‌کند، مثلاً به یک فاعل^۴ یا به یک غایت^۵ یا به یک موضوع^۶

۱- Simplicius in Categorias, ed. G. Kalbfleisch (1907), p. 74, II.

30 - 31.

۲- Ibid., p. 228, I. 9. را ذکر کرده است.

۳- نگاه کنید به پانویس شماره ۴ در صفحه ۶۹ همین گفتار.

۴- *nomina analoga* (ص ۳۶ ل) در ترجمه عبری «شموت مسوفیم» (ص ۳ الف) آمده است.

یعنی *nomina ambigua*. در باره استعمال واژه *analogia* (متشابه) به جای *ambigua* (مشکک) به قسمت آخر این مقاله نگاه کنید.

ad principium unum : sicut si «ال هتجله احت کموشیوخس ال فوعل احد» - *comparentur, ad efficiens unum*)

و این منعکس کننده تعبیر ارسطو از *arkhé* به عنوان علت فاعلی در مابعدالطبیعه می‌باشد.

ad finem unum. «ال تکلیت احت» - ۶.

۷- در لاتینی *ad subjectum nnum*، در ترجمه عبری «ال مقوم احد» یعنی *ad locum unum* گمان می‌شود که واژه عبری «مقوم» بیشتر منعکس کننده محل عربی است تا مکان عربی، و به همین دلیل در ترجمه لاتینی معادل آن *subjectum* آمده است. واژه محل عربی در مقاصد الفلاسفه (بخش دوم: الهیات، ص ۸۰) در عبری به «مشکن» یعنی «مقوم» ترجمه شده است (Kawwanot ha-Pilosofim, MS. Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. Heb. 901) و در لاتینی به *Subjectum* (الهیات غزالی، چاپ ج. ت موکل Muckle، ۱۹۳۲، ص ۶، یک، ۸). نیز نگاه کنید به گفتار سن - Crescas Critique of Aristotle، ص ۵۷۷، زیرنویس ۱۵.

آن را به دو بخش عمده تقسیم می‌کند که بخش اول خود دو قسم و بخش دوم خود چهار قسم دارد به شرح زیر^۱:

الف. (۱) الفاظ ابتدائی مانند لفظ «موجود» در اطلاق بر «جوهر»، «کم»،^۳ «کیف» و دیگر مقولات (اعراض)، یا لفظ «حرارت» در اطلاق بر آتش و دیگر اشیاء گرم^۲.

(۲) الفاظ مشتق چون لفظ «طبی» در اطلاق بر «کارد جراحی» و بر «دارو» و لفظ «صحی» در اطلاق بر «ریاضت» و «علامت» و لفظ «خوب» در اطلاق بر «مکان»^۶

۱ - ترجمه لاتین شرح واژه‌های مشکک (که البته در آنجا analogous خوانده می‌شود) فقط آن قسمتی را شامل است که ما در اینجا در زیر ب آورده‌ایم، و این ناشی از آن است که در ترجمه لاتین فقط از یک نوع واژه مشکک بحث شده است نه از دو نوعی که در ترجمه عبری آمده است، در نتیجه، در ترجمه لاتین گفتار پایانی این‌رشد

«*Et istae speies, exceptis primis duabus speciebus, sunt notae in nominibus analogis* [=ambiguus,]» «والوهمینیم، لبرهمینیم هراشونیم، یودعو یشموت همسوقیم» راجع به ب گرفته شده است و عبارت *exceptis primis duabus speciebus* راجع به یک نوع از واژه‌های مشکک و مربوط به بخش الف دانسته شده است.

۲ - Sicut est nomen entis, quod dicitur de substantia, quantitate, et qualitate caeteris praedicamentis, et sicut caliditas quae dicitur de igne et caeteris rebus calidis.

«کنمصاصر یاسر عل معصم عل حکموت وهایکوت وشار هماسروت و هجوم اشر یاسر عل هاش وعل شار هدبریم همیم»

این‌رشد در تهافت‌التهافت، بخش هفتم (چاپ م. بویگس، ۱۹۳۰، بند ۳۷، صفحات ۳۷۷ - ۳۸۸) علاوه بر دو مثال «وجود» و «حرارت» واژه «حرکت» را هم در اطلاق آن بر حرکت مکانی (الحركة فی الموضع) و انواع دیگر حرکت به عنوان واژه مشکک ذکر می‌کند.

و «خانه» و لفظ «حقیقی» در اطلاق بر «بندگی» و «دانائی»^۱.

ب. (۱) الفاظی که بر اشیاء به حسب تقدم و تأخرشان اطلاق می‌شوند مانند لفظ

«ذات» در اطلاق بر بسیاری از مقولات و اجناس آنها^۲.

۱- «Et earum sunt quae dicuntur nomine derivato a nominibus, ut si dixeris phlebotomum medicinale [et pharmacum medicinale, exercitationem salubrem et signum salubre], (locum bonum et domum bonam, veram servitutem et veram sapientiam).

«و سهم سه شیاء برشتم هنجز مشموتیو کاسرک ازمل رفوایی و سم رفوایی و هتعمלות بریاویتی و سیمن بریاویتی».

در این عبارت لاتینی عبارت میان دو قلاب از عبری گرفته شده و عبارت میان دو پرانتز از عبری حذف گردیده، مثال اصطلاح «پزشکی» همچنین در تلخیص مابعدالطبیعه ابن رشد آمده نگاه کنید به:

(Averroes: Compendio de Metaphisica, ed, Quiros, 1919, II Para. 3, p. 37).

آنجا که او یک مثال هم از اصطلاح «سپاهی» می‌افزاید.

۲- Quaedam comparantur ad ipsam secundum prioritatem et posterioritatem, sicut est comparatio multorum praedicamentorum et specierum eorum ad substantiam.

«سهم سه شیهیه یجسم الیهیم (بمدرجه و هقدمه و ایجور) [بمدرجت هقدیمه و هایدجور]

کیجسم هربه سهما سروت و مینیهیم ال هعصم».

در اینجا من واژه عبری «عصم» substantia را بازتاب واژه عربی ذات معادل یونانی

to ti esti می‌دانم نه واژه عربی جوهر که معادل آن در یونانی ousia است. از این رو،

در اینجا می‌توان عبارت ابن رشد را منعکس کننده این عبارت ارسطو در مابعدالطبیعه (Metaphysics VII, 4, 1030a, 17-23) دانست که می‌گوید «تعریف مانند ذات یک

بقیه زیرنویس در صفحه بعد

(۲) الفاظی که بر اشیاء هم مرتبه اطلاق می شود^۱.

(۳) الفاظی که بر اشیاء بر حسب مشابهت آنها اطلاق می شود، مانند لفظ «قاعده»

در اطلاق بر «قلب» یک حیوان، «شالده» یک دیوار، و «منتهی الیه» یک راه^۲. ۳

مأندة زیرنویس صفحه پیش

شیء *to ti esti* چندین معنا دارد، زیرا ذات به یک مفهوم معنای جوهر (*ousia*) و شیء جزئی را دارد، و به مفهوم دیگر به معنای هریک از مقولات، کم، کیف، و مانند آن است. زیرا همچنانکه «وجود» (*to estin*) بر همه چیز تعلق می گیرد، اما نه به یک معنا، بلکه بر چیزی به تقدم و بر چیزی به تأخر، همینطور هم ذات *to ti estin* بر جوهر علی الاطلاق و بر مقولات دیگر به نوعی دیگر تعلق می گیرد. اینکه واژه جوهر *substantia* را در این عبارت ابن رشد نمی توان به معنای لفظی آن گرفت از خود متن هویدا است.

۱ - Et earum sunt, quarum comparatio ad ipsam est in gradu uno.

«وهم مه شیهیه یحسم الیهم بمدرجه احو».

۲ - Et earum sunt quarum comparatio fuerit ad res diversas consimiles, sicut est principium, quod dicitur de corde animalis et de fundamento domus et de extremo viae.

«وهم مه شیهیه مهم ال دبریم متحلفیم بحس متدسه کموه متحله اشر یامر عل لب بعل حییم وعل یسود هقیر وعل قصه هدرك».

واژه عربی که واژه عبری «متدسه» (*Consimilis*) ترجمه آن است به نظر می آید که واژه متشابه باشد که معمولاً در ترجمه واژه یونانی *omoios* به کار می رود (نگاه کنید به Averroes' Epitome of Metaphysics I, ed. Quiros p. 25, 45, Last line, and Metaphysics V, 9, 1018a, 15) اما در اینجا من آن را منعکس کننده واژه یونانی *analogikos* می دانم و دلیل آن است که مثالهایی که ابن رشد در اینجا آورده است مانند مثالهایی است که فورفوریوس به شاهد *Analogy* آورده است (*Commentaria in Categorias*, ed. A. Busse 1887, p. 65, II, 31). اینکه ابن رشد در این بند معانی متعدد *principium* را برمی شمارد می تواند یادآور سخن ارسطو در ذکر معانی متعدد واژه *arkhi* باشد.

(Metaphysics, I, 1912b, 34-1013a, 1 and 1013a).

(۴) الفاظی که بر اشیاء بر حسب مقدار تفاوتی که با هم دارند دلالت می کنند، مانند اطلاق لفظ «شرابی» بر «خوشه انگور» و «رنگت چهره»^۱. بدون تردید مراد ابن رشد از این نوع الفاظ مشکک همان چیزی است که غزالی در معیار العلم (ص ۴۴) به اطلاق لفظ بر دو شیئی بر حسب تفاوتی که در «شدت و ضعف» دارند، وصف می کند و برای مثال لفظ «سفیدی» را در اطلاق بر عاج و تاج ذکر می کند*^۲. اما اینکه ابن رشد چگونه این قسم از الفاظ را در زمره الفاظ مشکک آورده است، در هنگام گفتگو از آراء ابن میمون بحث خواهیم کرد.

بر روی هم رده بندی ابن رشد، چنانکه خواهیم دید، به استثنای در افزودن مشابهت، عرضه داشتن همان عناصری است که در نزد فارابی و ابن سینا و غزالی دیدیم اما به ترتیبی دیگر، و ما نشان دادیم که سرچشمه همه آنها ارسطو است. اما اینکه ابن رشد مشابهت (Analogy) را در این زمره آورده است درخور دقت است. ارسطو در برخی از عبارات از مشابهت چنان سخن می راند که گوئی از آن همان معنی را اراده می کند که از الفاظ مشترك، چنانکه مثلاً می گوید که اشیاء را می توان «از راه مشابهت یک چیز نامید» حتی اگر از یک نوع یا یک مقوله نباشند^۳. اما از یک نوع و یک مقوله نبودن دو یا چند چیز، و در عین حال وجود داشتن این امکان که بتوان از نظر مشابهت بر آنها یک لفظ اطلاق کرد بنا بر تعریف خود ارسطو از «اشترک»، یعنی توصیف آنها با لفظ مشترك، ناشی می شود. با وجود این، وی در یک عبارت تصدیق

۱- Vel erit eis ad rem unam comparatio diversa, ac si diceret uvam

vinosam et faciem vinosam.

«اوشیهیه ال دبر احد یحسن متخلف کامرک غنب یینی و سراه یینی».

* نگاه کنید به یادداشت مترجم در صفحه ۴۷۵

۲- نگاه کنید به پانویسهای شماره ۳ و ۴ در ص ۷۶ در همین گفتار.

۳- Metaphysics V, 6, 1017a, 2-3,

- می‌کند که میان این دو تفاوتی هست ، هرچند این تفاوت تنها یک تفاوت ظاهری میان این دو قسم لفظ است . ارسطو می‌گوید « در مورد الفاظ مشترك گاهی معانی مختلفی که این الفاظ بر آنها اطلاق می‌شود از هم خیلی دوراند ، اما گاهی هم بایکدیگر چه از نظر ۳ مشابهت و چه از نظر تعمیم نزدیک‌اند ، در نتیجه به نظر می‌آید که مشترك نباشند ، و حال آنکه هستند ^۱ . گذشته از این در آن عبارتی که از طوبیقا نقل کردیم و نشان دادیم که ارسطو میان آنچه اسکندر افرو دیسی الفاظ مشکک می‌خواند و الفاظ مشترك فرق می‌گذارد ۶ اشاره‌ای هم به الفاظ متشابه شده است که حاکی از آن است که وی این گونه الفاظ را در زیر الفاظ مشکک می‌گذارد . در آنجا در پایان بحثش درباره اینکه چه چیز را الفاظ مشکک می‌خواند ، ارسطو می‌آورد که « این قاعده در مورد الفاظی که بایکدیگر نسبت ۹ اضافی دارند نیز صادق است ، زیرا مواردی از این قبیل عموماً موارد الفاظ اضافی است ^۲ » آنچه ارسطو می‌خواهد بگوید این است که الفاظ نسبی (اضافی) از زمره الفاظ مشکک هستند . اما ارسطو تشابه را به نوعی نسبت (اضافه) تعریف می‌کند ^۳ ، در نتیجه الفاظ ۱۲ متشابه بنابر گفته او ، می‌بایست در زیر الفاظ مشکک قرار گیرد .
- به احتمال قوی دشوارترین شرحی که از الفاظ مشکک بیان شده است آنست که موسی ابن میمون یهودی در دو کتاب خویش Millot ha-higgayon و Moreh Nebukim ۱۵ آورده است . توصیف ابن میمون با تمام توصیفهای دیگر که ما آوردیم از دو جهت فرق دارد : نخست آنکه وی در توضیح الفاظ مشکک هیچیک از توصیفاتی را که ما در آثار پیشینیان او یافتیم به کار نمی‌گیرد . در عوض ، خود شرح زیر را در توصیف این گونه ۱۸ الفاظ می‌آورد : « لفظ مشکک لفظی است که بر دو یا چند شیئی اطلاق شود اولاً بدان سبب که این اشیاء در چیزی با هم مشترك هستند ، و ثانیاً آن چیز که در همه آنها

۱- Physics VII, 4, 249a, 23 - 25.

۲- Topics II, 3, 111a, 6 - 7 .

۳- Metaphysics V, 6, 1016b, 34 - 35 .

مشترك است جزء ذات هيچيك نيست»^۱. و ياد رجاى ديگر گويد: «الفاظى كه به تشكيك به كار مى روند آنها هستند كه بر دو چيز اطلاق مى شوند كه (الف) ميان آنها از جهت چيزى مشابهت وجود دارد ، و (ب) آن چيز كه از جهت آن با يك ديگر مشابهت دارند از اعراض هر دو است و جزء ذات يا جوهر هيچيك نيست »^۲.

مثالهاى كه در اينجا ابن ميمون براى روشن ساختن الفاظ مشکك مى آورد هيچكدام از مثالهاى نيست كه ما در گفتار پيشينيان اوديديم جز يكي كه ارسطو در كتاب مقولات خود (فصل اول ، 1a ، 1-6) براى الفاظ مشترك آورده است . اين مثال چنانكه ابن ميمون آن را آورده است به شرح زير است :

«مثال اين قسم الفاظ لفظ انسان است در اطلاق بر زيد كه بر حسب تعريف داراى عقل و روح است ، و بر جسد يك شخص مرده ، و يا بر تندیس سنگى يا چوبى يك انسان ، و يا بر تصوير نقاشى شده يك انسان . لفظ انسان بر تمام اين ها بجهت عنصر مشتركى كه دارند - يعنى شكل و ظاهر انسان - اطلاق مى شود ولى اين شكل و ظاهر ذات و جوهر آنها را تشكيل نمى دهد»^۳.

اکنون من بر آنم كه نشان دهم اولاً چگونه اين توضيح ابن ميمون مانند تمام

۱ - Millot ha - Higgayon, Ch. 13.

۲ - Moreh Nebukim I, 56.

۳ - نگاه كنيد به : Millot ha - Higgayon, Ch. 13 . ميان آنچه ارسطو در فصل

اول كتاب مقولات آورده است و باز گفت آن به وسيله ابن ميمون يك تفاوت اساسى وجود دارد . در كتاب ارسطو اين واژه حيوان است كه موضوع مثال قرار گرفته است ولى در نوشته ابن ميمون واژه «انسان» موضوع مثال است . اما به كار بردن واژه انسان به جاى حيوان در كتاب جدل يوحناى دمشقى (Dialecta, ch. 16) ، در كتاب شفاى ابن سينا (نگاه كنيد به (Madkour, L'organon d'Aristote dans le monde arab, p. 62) و در كتاب معيار العلم غزالى (ص ۴۴) نيز صورت گرفته است .

توضیحات دیگر که در باره^۲ الفاظ مشکک تاکنون داشتیم گرفته شده از آراء ارسطو است، و ثانیاً چگونه ابن میمون مثال ارسطو را که درباره^۳ الفاظ مشترک بوده است، برای الفاظ مشکک به کار برده است.

۳

درباره^۴ شرح کلی ابن میمون در باب الفاظ مشکک باید گفت که توضیح و توصیف مشابهی در برخی از مثالهایی که غزالی و ابن رشد آورده اند به طور ضمنی وجود دارد.

۶

مثلاً وقتی که غزالی می گوید که «سفیدی» در اطلاق بر عاج و تاج* یک لفظ مشکک است در گفته^۵ او این نکته مستتر است که الفاظی که دلالت بر کیفیت عرض موجود در

۹

دو شیئی می کنند، نیز از زمره^۶ الفاظ مشکک هستند، زیرا سفیدی در مثال او صفتی عرضی برای عاج و تاج می باشد* همین استنباط را می توان از مثال ابن رشد کرد آنجا که

۱۲

لفظ «شرابی» را در اطلاق بر انگور و در اطلاق بر «چهره» به مثل می آورد زیرا «شرابی» امری عرضی برای انگور و برای چهره است. بنابراین، غزالی و ابن رشد و ابن میمون

با وجود اختلاف زبان و بیان نظر مشترکی را بیان می کنند، و غیر معقول نیست اگر تصور کنیم که این نظر مشترک قاعداً باید سرچشمه و منبع مشترکی داشته باشد. اینک

باید دید آن سرچشمه^۷ مشترک کدام است؟

۱۵

این سرچشمه^۸ مشترک به عقیده^۹ من باز همان عبارت از طوبیقا است که ارسطو

درباره^{۱۰} آنچه اسکندر افرو دیسی بر آن نام لفظ مشکک می گذارد، بحث می کند. از چهار

قسم الفاظ مشککی که ارسطو در آنجا برمی شمارد قسم اول و دوم و چهارم را مورد بحث

۱۸

قرار دادیم. قسم سوم را ارسطو این طور تعریف می کند که آن لفظی است که بر دو چیز

مختلف اطلاق می شود، اما بر یکی بذاته (Katd auto) تعلق دارد و بر دیگر به عرض

(Kata sumbebikos)^{۱۱}. ملاحظه می شود که از این دو عبارت، عبارت دوم، یعنی

*- مثال اصلی عاج و برف (= ثلج عربی) است. نگاه کنید به یادداشت مترجم در

(**Kata sumbebikes**) ، همان عرضی را بخاطر می آورد که « جزء ذات و جوهر » شیئی نیست ، و ابن میمون از آن سخن می گوید ، و غزالی در مثال « سفیدی » و ابن رشد در مثال « شرابی » از آن یاد می کنند . اما عبارت اول یعنی (**Kath auto**) ، که معمولاً بذاته ترجمه می شود ، به نظر می آید که نقطه مقابل « عرضی » باشد که این سه نویسنده یاد کرده اند . اما من نشان خواهم داد که ارسطو از لفظ (**Kath auto**) در اینجا مرادش عرضی است نه ذاتی .

عبارت **Kath auto** در قول ارسطو سه معنا دارد که دوتای از آن برای منظور فعلی ما لازم است . گاهی مراد ارسطو از آن « جنس » یک شیئی و « فصل » آن است . در این مفهوم عبارت **Kath auto** یعنی آنچه ذات یا تعریف یک چیز را به وجود می آورد^۱ . اما گاهی مراد از آن عرض است ، اما آن عرض هائی که مقدمتاً و بطور « اساسی » (**proto**) و مستقیم به چیزی تعلق دارند ، هر چند سازنده ذات و جوهر آن چیز نیستند . ارسطو برای روشن ساختن مطلب « سفیدی » را به مثال می آورد که گرچه یکی از عرضها است ، اما گویند در رو قرار می گیرد (**Kath eautin**) بدان معنی که مقدم ، اساسی و یا مستقیم است^۲ . در تضاد با این معنای **Kath auto** عبارت **Kata sumbebikor** به معنای عرضی است که به شیوه ای برخلاف مقدم ، و « اساسی » بر شیئی تعلق می گیرد چنانکه در بالا دیدیم^۳ ، ارسطو متضاد **protos** را **epomenos** می نامد که بمعنی بعدی ، ثانوی ، مؤخر و غیر مستقیم است .

در آن جمله طویقاً که مورد توجه ماست از دو مثالی که ارسطو می آورد کاملاً روشن است که دو عبارت متضاد **kath auot** و **kata sumbikos** هر دو به عرض راجع هستند جز آنکه در یک مورد عرضی است که مقدمتاً و اساساً به شیئی تعلق دارد

۱- Metaphysics V, 18, 1022a, 27-29.

۲- Metaphysics V, 18, 1022a, 29-31.

۳- نگاه کنید به پانویس های ۱ و ۲ در صفحه ۷۶؛

- و در مورد دیگر عرضی است که مؤخراً و به طور تبعی به شیئی تعلّق می‌یابد. به این دلیل، وی برای مثال اول خود عبارت «مساوی دوزاویه» قائمه را می‌آورد که به قول او مقدمتاً و در اساس (*kath auto*) در مورد زاویه‌های مثلث به کار می‌رود ولی به طور غیر مستقیم و ثانوی در باره زاویه‌های هر شکل متساوی الاضلاع نیز صادق است، زیرا در مورد اخیر فقط بطور غیر مستقیم، و به تصادف محض است که شکل متساوی الاضلاع ممکن است یک مثلث باشد^۱. اما ما تصادفاً می‌دانیم که ارسطو در جای دیگر در نوشته‌های خود گفته است که داشتن زوایائی برابر دوزاویه قائمه *kath auto* در مورد مثلث بکار می‌رود تنها از آن جهت که مفهوم عرض ثابت برای مثلث دارد در مورد آن تقدّم دارد نه از آن جهت که مفهوم سازنده ذات آن را داشته باشد (*mē en té ousia onto*)^۲.
- مثال دوم وی میل شخص شیرینی دوست است به شیرینی و شراب، که میل وی به نخستین به تقدّم (*kath auto*) یعنی مستقیم و به دومین به تأخّر (*kata sumbebikos*) یعنی غیر مستقیم است، زیرا این به طور عرض و به تصادف است که شراب هم ممکن است شیرین باشد. در این جا نیز شیرینی در هر دو حال «عرض» است. بنابراین، با این تعبیر سوّمین نوع از الفاظ مشکک ناچار راجع است به لفظی که عرض مشترك است در دو چیز، ولی در یکی از این دو به تقدّم و در دیگر به تأخّر تعلّق می‌گیرد.
- و این عیناً همان توضیحی است که ابن میمون برای الفاظ مشکک آورده است، و نیز چنانکه دیدیم در مثالهایی که غزالی و ابن رشد آورده بودند مستتر بود. همه این فیلسوفان از الفاظی سخن می‌گویند که دلالت بر عرض واحدی که در دو چیز وجود دارد می‌کنند. گذشته از این، بررسی دقیق مثالهایی که آورده‌اند نشان می‌دهد که مطابق نظر آنها این عرض و صفت واحد بر یکی به تقدّم و بر دیگری به تأخّر اطلاق می‌شود. در مثالهایی که ابن رشد و ابن میمون آورده‌اند این مطلب کاملاً روشن است زیرا مثلاً لفظ

۱- Topics II, 3, 110b, 22 - 25.

۲- Metaphysics V, 30, 1025a, 30 - 32.

«شرابی» در مثال ابن رشد مقدمتاً بر انگور و فقط مؤخرأً بر تصویر و تندیس انسان اطلاق می‌شود. اما در مورد مثال غزالی مطلب بدین روشنی نیست. اما اگر ما مُراد از واژهٔ «تاج»^۱ را در مثال غزالی تاجِ عاج (یعنی تاج ساخته شده از عاج) بگیریم، می‌توانیم استدلال کنیم که در این مورد نیز سفیدی «مقدمتاً» بر عاج، و مؤخرأً بر تاج عاج تعلق می‌گیرد. در واقع هم غزالی تفاوت میان سفیدی «عاج» و «تاج» را تفاوت در «شدت» و «ضعف» می‌داند که چنانکه نشان دادیم منعکس کننده آن تفاوتی است که ارسطو «بیشتر و کمتر» می‌خواند.

اما در مورد مثالی که ابن میمون برای الفاظ مشکک می‌آورد به اعتقاد می‌توان آن را با تلفیق دو مطلب زیر توجیه کرد:

(الف) کاربردِ نادر مثال انسان حقیقی و صورت انسان که ارسطو برای روشن ساختن واژه‌های مشترك به کار برده است در فلسفهٔ اسلامی. (ب) تغییر معنای یک واژهٔ عربی که در اصل در ترجمه آثار ارسطو در برابر واژهٔ یونانی که معنی «مشارك» می‌داده به کار می‌رفته است. (ج) معنای دوگانهٔ واژه‌ای که غزالی در زیر آن مثال انسان حقیقی و صورت انسان را یاد کرده است.

الف - این نکته درخور یادآوری است که در بیشتر رسالات اصیل عربی دربارهٔ منطق که پیش از ابن میمون نوشته شده است مثال انسان حقیقی و صورت انسان که ارسطو برای روشن ساختن الفاظ مشترك آورده است یاد نشده است، و به جای آن واژه عربی «عین» به مثال آورده شده که هم به معنای «چشم» است و هم به معنای «چشمه»^۲. و از

۱- چنانکه در زیرنویس صفحه ۴۷ یادآور شدم مثال غزالی برف و عاج است نه عاج و تاج، و گفتم که ولفسن کلمهٔ «ثلج» عربی را در معیار العلم به غلط «تاج» خوانده است. با توجه به اینکه صورت درست مثال «ثلج» به معنای برف است نه تاج تمام «فلسفه بافی»های ولفسن در توجیه مثال غزالی بیهوده است.

۲- ابن سینا در کتاب نجات (ص ۱۴۲) و غزالی در مقاصد الفلاسفه (ص ۱۱)، معنای دیگری برای واژهٔ «عین» بر شمرده‌اند.

- این جهت ، آنان چون فیلسوفان یونانی بعد از ارسطو رفتار کرده‌اند ، چه آنان نیز به جای مثال ارسطو لفظی را به‌مثال آورده‌اند که چند معنای غیرمرتبط داشته است .
- ۳ مثلاً فیلون یهودی واژه « کلب » (سگ) را به‌مثال می‌آورد که هم‌نام یک جانور زمینی هم‌نام یک صورت آسمانی ، و هم‌نام یک هیولای دریائی است^۱ . مفسرانی نوافلاطونی ارسطو چون فورفورئوس ، سیمپلیکیوس ، دکسیپوس ، آمونیوس ، فیلوپونوس ، الیمپیودوروس والیاس همه‌مثالهای از قبیل آژاکس (Ajax) - که هم‌راجع است به آژاکس پسر اوئیلئوس و هم به آژاکس پسر تلامون ، و اسکندر که هم راجع است به اسکندر پسر پریم و هم به اسکندر پسر فیلیپ مقدونی - آورده‌اند^۲ . همین‌طور یوحنا دمشی با اینکه در یک جا عیناً مثال ارسطو را یاد کرده است^۳ در جای دیگر مثال « کلب » را ذکر کرده است که هم بر جانور معروف زمینی و هم بر صورت فلکی و هیولای دریائی دلالت دارد^۴ .
- ۱۲ متنهایی که در آنها مثال انسان حقیقی و صورت انسان آمده است متنها زیر می‌باشند:
- (۱) ترجمه عربی مقولات ارسطو . (۲) کتاب شفای ابن سینا . (۳) معیار العلم غزالی که در متن اخیر مثال مذکور به عنوان مثال برای الفاظ مشترك نیامده ، بلکه مانند تفسیر و شرح فورفورئوس بر مقولات ارسطو ، و نیز مانند کتاب جدل (Dialectica) ۱۵ یوحنا دمشی به عنوان مثال برای الفاظی آمده است که وی آنها را الفاظ متشابه می‌خواند ، که خود این واژه منعکس کننده واژه یونانی (omoiotis) است که فورفورئوس^۵
-
- ۱ - Dc Plantatione Noe 37, § 151.
- ۲ - نگاه کنید به شرح هر یک بر مقولات ارسطو (Categorios, ch. 1, 1a, Iff, in Commentaria in Aristotelem, Graeca).
- ۳ - Dialectica, ch. 16 (Migne, vol. 94, Col. 280).
- ۴ - Ibid. , Ch. 30 (ibid., Col. 596).
- ۵ - Porphyrius in Categorias , p. 65, II, 25-30 and cf. 1. 19.

و یوحنا ی دمشقی^۱ به کار برده‌اند. اینک اگر تصور کنیم سرچشمه اصلی مثال ابن میمون یا ترجمه عربی مقولات ارسطو و یا معیار العلم غزالی بوده است می‌توانیم توجیه کنیم که چگونه ابن میمون این مثال را در مورد الفاظ مشکک آورده است. ۳

ب - در ترجمه عربی مقولات ارسطو، و در عبارتی که مثال انسان حقیقی و صورت انسان آمده است، واژه‌ای که در برابر «equivocal» به کار رفته واژه «مشتک» نیست که معمولاً ابن میمون بکار می‌برد، بلکه واژه متفق است^۲. گذشته از این، مشاهده می‌شود که با آنکه در ترجمه کهن کتاب عبارت^۳ ارسطو به عربی، و نیز در نوشته‌های یکی از فیلسوفان نخستین اسلامی یعنی فارابی^۴ دو واژه «مشتک» و متفق در ترجمه آن اصطلاح یونانی که در انگلیسی «equivocal» نامیده می‌شود، بکار رفته است. فیلسوفان بعدی اسلامی چون ابن سینا و غزالی فقط لفظ «مشتک» را در این معنی بکار برده‌اند. از این نکته می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که واژه «متفق» با گذشت زمان معنای «equivocal» را از دست داده است. ۱۲

نتیجه‌گیری ما را این واقعیت تأکیدی کند که ابن رشد در اوسط خود بر مقولات ارسطو، پس از آنکه از ترجمه کهن مقولات واژه «متفق» را نقل می‌کند لازم می‌شمارد که در جلو آن بیفزاید «یعنی مشتک»^۵. اما، بالاتر از این، واژه «متفق» نه تنها معنای خود را بعنوان «مشتک» از دست داده بلکه معنای جدیدی یافته است، و آن معنای

۱- Dialectica, Ch. 30.

۲- نگاه کنید به کتاب یاد شده م. بویکس، ص ۶ بخش اول بند ۲ از متن ارسطو.

۳- نگاه کنید به واژه‌نامه اصطلاحات در کتاب Isidor pollak, Die Hermeneutik.

des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Ishaq ibn Honain
Leipzig 1913 ذیل همین واژه‌ها.

۴- در کتاب یاد شده در بالا.

۵- نگاه کنید به کتاب یاد شده بویکس، صفحه ۶، یکم، ۴.

« مبهم » است که واژه مصطلح برای آن مشکک می باشد . به این ترتیب غزالی در دو جا از کتاب تهافت الفلاسفه خود ، یکی در بخش منطق (ص ۱۱-۱۲) و دیگر در بخش الهیات (ص ۴۴) واژه مشکک و متفق^۱ را به معنای « مبهم » و « موهم » (ambiguous) ۳ بکار می برد ، بویژه در بخش منطق واژه اخیر را به عنوان اصطلاح اصلی استعمال می کند . بدین نحو شاید تغییر معنای واژه متفق در ترجمه عربی مقولات ارسطو بتواند توجیهی برای آوردن مثال ارسطو برای الفاظ مشترك به وسیله ابن میمون به عنوان مثال برای الفاظ مشکک ، به دست دهد . ۶

ج - یا شاید این توجیه را بتوان از دوگانگی معنای واژه متشابه که غزالی در زیر آن مثال انسان حقیقی و صورت انسان را در معیار العلم آورده است ، استنباط کرد . واژه متشابه هم به معنای « همانند » است و هم به معنای « مبهم » و « به اشتباه افکننده » ، بنابراین ، اگر بپذیریم که ابن میمون از این کتاب مثال انسان حقیقی و صورت انسان را گرفته است بسیار امکان دارد که متشابه را به هر دوی این معانی گرفته باشد . بنابراین ۱۲ آن را با واژه مشکک یکی گرفته ، و مثال انسان حقیقی و صورت انسان را در زیر آن یاد کرده است . رد چنین تلفیقی را می توان در کتاب وی بنام Moreh Nebukim I, 56 یافت ، آنجا که در توصیف الفاظی که « به تشکیک » استعمال شده اند می گوید : « الفاظ ۱۰

۱- در عبری به واژه n'wth ترجمه شده است . نگاه کنید به :

Kawwanot ha - Polosofim, Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, cod. heb. 901
در ترجمه لاتین الهیات غزالی (ویراسته ج. ت. موکل J. t. Muckle ، ۱۹۲۲ ، ص ۲۶ ، بخش دوم ۹ - ۱۰) واژه متفق به « eo quod optatur omnibus » ترجمه شده و با فاصله در پی آن آمده است « et vecatur nomen ambiguum » و در واقع مترادف واژه مشکک (ambiguum) دانسته نشده است بلکه توجیه و توضیحی برای آن دانسته شده است . متن چاپی عربی غزالی می بایست به لاتین چنین ترجمه شود « aut vecatur nomen aptum » ظاهراً ترجمه لاتینی مبتنی است بر قرائت دیگری از متن عربی .

- مشکک متضمن نوعی تشابه‌اند». موجه بودن این پندار را واقعیت دیگری هم پشتیبانی می‌کند، و آن این است که واژه عربی برای «همانندی» لفظ اشتباه است، و این واژه را یکی از مترجمان لاتین دوره میانه از زبان عربی هنگام ترجمه عبارتی که به نظر می‌آید سرچشمه اصلی عبارت غزالی باشد، به معنای مشکک و «مبهم» گرفته است.
- عبارت غزالی بدون تردید گرفته شده از عبارتی از فورفورئوس است که در آن آنچه فورفورئوس *omonumos kath omoiotita* می‌نامد توصیف شده است.^۱
- ولی خود عبارت فورفورئوس هم بی‌تردید مأخوذ از یک عبارت از کتاب فیزیک (طبیعت) ارسطو است (Physics VII, 4, 249a, 22-24) جایی که ارسطو می‌گوید: «در مورد واژه‌های مشترك... گاهی میان آنها مشابهتی (*tita omoiotita*) دیده می‌شود». اما در ترجمه لاتینی قدیم کتاب فیزیک (طبیعت) که از عربی برگردانده شده است این عبارت چنین است:
- Aequivocarum ... alia autem in eis est ambiguitas.*^۲
- از اینجا کاملاً هویدا است که واژه یونانی *omoiotis* نمی‌تواند به واژه لاتین *ambiguitas* ترجمه شده باشد مگر اینکه واژه عربی که میانجی این انتقال بوده واژه اشتباه بوده باشد که هم معنای «همانند» و هم معنای «مبهم» دارد، و مترجم لاتینی آن را به معنای اخیر گرفته است. همچنین در ترجمه لاتین شرح مفصل ابن رشد وجود واژه *ambiguitas* نشان می‌دهد که این واژه بدون تردید در ترجمه اشتباه عربی آمده است.^۳

۱- Porphyrius in Categorias, p. 65, l. 19, cf. Baneth, op. cit., p. 37.

۲- Aristotelis Opera (Venice, 1574), vol. IV, p. 331 E.

۳- همان کتاب ص ۳۳۱ ی-ک. از قضا باید یادآور شد که واژه مشکل نیز چون واژه متشابه از معنی اصلی خود به معنای «همانند» دوارفتاده و معنای «مبهم» یافته است (نگاه کنید به واژه‌نامه عربی و انگلیسی لین)، و فارابی در این معنا آن را در توصیف واژه‌های مشکک

- بنابرین ، اگر قبول کنیم که ابن میمون مثال انسان حقیقی و صورت انسان را
یا از ترجمه عربی مقولات یا از معیار العلم غزالی برگرفته است ، به آسانی درمی یابیم که
چراوی آنرا برای روشن ساختن معنای واژه های مشکک به مثال آورده است .
به این ترتیب دیدیم که واژه عربی مشکک هم از نظر تاریخی به عنوان ترجمه
واژه یونانی *amphibola* و هم از نظر ریشه شناسی به عنوان یک صورت اشتقاقی از ریشه
عربی شک به معنای تردید کردن باید در هر زمانی به واژه ای ترجمه شود که معنای
« شک دار » و یا « مبهم » داشته باشد . مثلاً در زبان عبری همیشه به درستی به واژه
mesuppaq ترجمه شده است . اما در ترجمه های لاتینی که از عربی به عمل آمده است ،
یکدستی وجود ندارد ، و در حالیکه در ترجمه های کهن سده های میانه همه جا واژه
مشکک به واژه *ambiguus* ترجمه شده است ^۱ ، در سده پانزدهم مترجمانی که از عبری

مانده زیرنویس صفحه پیش

به کار برده است . البته گفتنی است که در این مورد ممکن است واژه مشکل تصحیف واژه
مشکک باشد . اشاره غیر مستقیمی به وابستگی میان واژه « متشابه » و « مشکک » در گفتار
زیر از بوئهی Boehi :

«habet quamdam similitudinem atque ambiguitatem» Boetii in Librum
De Interpretatione Editio Secunda (Migne, vol. 64, Col. 466B; ed. Meiser
p. 143, II. 15-16a).

۱- نگاه کنید به الهیات غزالی ، ویراسته ج . ت . سوکل (۱۹۳۳) ، ص ۲۶ که
مطابقت دارد با صفحه ۱۰۶ مقاصد الفلاسفه ، و نیز ترجمه لاتینی کهن دلالة الحائرين
(Moreh Nebukim) ابن میمون - Dux sen Director Dubitantium aut Per -
(Harizi ترجمه plexorum, Paris, 1520, I, 55.) که با بخش اول ، ص ۶ ترجمه
Ibn Tibbon مطابقت دارد).

به لاتینی ترجمه کرده‌اند، بیشتر آن را به واژه analogicus ترجمه کرده‌اند.^۱ همچنین در ترجمه‌های نولاتینی از عربی واژه مشکک بیشتر به «analogicus» ترجمه شده است.^۲

علّت این امر را به نظر من می‌توان در نوشته‌های سن توماس اکویناس، و دیگر فیلسوفان مدرسی که اصطلاحات فلسفی وی را به کار برده‌اند، یافت. در نوشته‌های توماس اکویناس واژه analogia و صورتهای مشتق از آن، معناهای بسیار دارد، و از

۱- نگاه کنید به ترجمه لاتینی مختصر ارغنون ابن رشد که از روی ترجمه عبری Abraham de Balmes به عمل آمده و در زیرنویس شماره ۳ ذکر شده. ترجمه لاتینی مختصر *ما بعد الطبیعه* ابن رشد که از روی ترجمه عبری به وسیله مانتینوس به عمل آمده است [Montinus, in Aristotelis Opera (Vcnice, ۱574), Vol VII. p. 359 k and p. 364 A]؛ ترجمه لاتینی Millot ha - Higgayon ابن میمون که از روی متن عبری به وسیله مونستر Munster به عمل آمده است (Logica Sapientis Rabbi Simeoni, Basel, 1527, Ch 13). I. Husik, Judah Messco در نقل شده در Leon's Commentary on the «Vetus Logica» (1906), p. 84.

۲- Cf. M. Horten, Die Metaphysic des Averroes (1912), p. 40, I, 1; C. Quiros, Averroes Compendic de Metafisica (1819), Spanish Translation, p. 58, § 3; S. Van den Bergh, Die Epitome der Metahhysik des Averroes (1924), p. 28, I, 28.

دیتریچی در کتاب Alfarabi's philosophische Abhandlungen, p. 146 آن را به درستی به واژه آلمانی «die doppelstinnigen» ترجمه کرده است، اما ترجمه واژه «المعتق» به واژه «analog» در این مثال صحیح نیست (ص ۱۴۵ کتاب وی) نگاه کنید به زیرنویس شماره ۳ در صفحه ۹۲؛ و نیز کتاب یاد شده بابت در صفحات پیش این گفتار، زیرنویس شماره ۶). ۱. مذکور در کتاب ارغنون ارسطو در دنیای عرب (چاپ ۱۹۳۴) واژه مشکک را به *équivoque* ترجمه کرده است (ص ۶۱) که در مفهوم دقیق فنی آن مترادف واژه *homonyme* است که در ترجمه واژه مشترک آورده است (ص ۶۲).

جمله آن معانی برخی معناهایی است که دیدیم در متن های فلسفی عربی، زیر تأثیر مفسران یونانی ارسطو، به الفاظی که آنها را الفاظ مشکک توصیف کرده اند، نسبت داده شده است. به این ترتیب در همان حال که در فلسفه اسلامی الفاظ «متشابه» (analogical) در زیر ۳ واژه های مشکک آورده شده در فلسفه سن توماس اکویناس درست برعکس، واژه های مشکک که وی درست آنها را مشخص نمی سازد، در زیر واژه های متشابه آورده شده است. از این رو، الفاظ «متشابه» در فلسفه سن توماس اکویناس، مانند الفاظ مشکک در فلسفه اسلامی ۶ این گونه توصیف شده است: (الف) [الفاظ متشابه] الفاظی هستند که نه مشترك می باشند و نه متواطی^۱. (ب) بر چیزهای گوناگونی بر حسب تقدم و تأخر تعلق می گیرند^۲، (ج) و مثال روشنگر آنها واژه «وجود» است در اطلاق آن بر «جوهر و عرض»^۳. ۹ از اینجا به آسانی می توان دریافت که چگونه مترجمانی که از عربی یا عبری ترجمه کرده اند و با استعمال اصطلاح «analogical» در نوشته های فلسفی لاتین آشنا بوده اند آن را به عنوان معادل ترجمه ای واژه مشکک عربی و یا واژه mesuppaq عبری بکار ۱۲ برده اند.

اینک به نتیجه گیری از بحث خود می پردازیم. دیدیم که ارسطو خود در برخی از جاهای طوبیقا (Topics II, 3, 110b, 16-17) و مابعدالطبیعه - Metaphysics V, 2, 1003a, 33-34, VII, 4, 1030a, 34-35) از دسته ای از واژه ها یاد کرده است که در میان واژه های مشترك و متواطی قرار دارند، یعنی نه مشترك اند و نه متواطی. اسکندر افرویدی در تفسیر و شرحی که بر طوبیقای ارسطو نوشته این دسته از واژه ها را ۱۸

۱- Contra Gentiles I, 34 : « neque univoce neque aequivoce, Sed analogice » .

۲- I. Sententiarum, Distinct. 35, Quaest. 1. Art. 4, Solutio: « Sed duplex est analogia. Quaedam secundum conveniam in aliquo uno, qued eis per prius et nosterius Convenit.»

۳- Contra Gentiles I, 34: sicut ens de substantia et accidente dicitur».

- مشکک نامیده است. ارسطو در بخشی از طوبیقا که به بحث در باره این نوع واژه‌ها که اسکندر افرویدی برای وی بدانها نام مشکک داده است، پرداخته (Topics 11, 3, 110b, 16-111a, 7) چهار نوع از این گونه الفاظ برشمرده است:
- ۱- الفاظی که بر چیزهائی که یک غایت دارند اطلاق می‌شود، و یا مطابق آنچه در مابعدالطبیعه (Metaphysics XI, 3, 1061a, 3-5) اخلاق نیکوماخوسی - (Nickomachean Ethics) آورده است از یک مبدء می‌باشند.
- ۲- الفاظی که بر چیزهائی که ضد یکدیگر هستند اطلاق می‌شود.
- ۳- الفاظی که بر برخی از صفات و اعراض مشترك در اشیاء که تفاوتشان تنها از حیث تقدم و تأخر است تعلق می‌گیرد.
- ۴- الفاظ اضافی (نسبی) و متشابه.
- ۵- ارسطو در کتاب نفس خود (De Anima I, 1, 402b, 6-8)، بنا بر تفسیر اسکندر افرویدی، و نیز در جاهای بسیار از کتاب مابعدالطبیعه‌اش (Metaphysics VII, 4, 1030a, 21-22, VII, 1, 1088a, 13-15, 30-31) به نوع پنجمی از الفاظ مشکک اشاره می‌کند، و آنها الفاظی هستند که بر حسب تقدم و تأخر یا «اولویت و آخریت» بر اشیاء اطلاق می‌شوند. نیز نشان دادیم که چگونه توصیفهای گوناگون از واژه‌های مشکک که در نوشته‌های فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد، و ابن میمون آمده معمولاً یک یا چند تا از این پنج گونه از الفاظ مشکک را که ارسطو برشمرده است دربردارد. مثلاً فارابی و ابن سینا نوع دوم (واژه‌های متضاد) و پنجم (مقدم و مؤخر) را یاد کرده‌اند، غزالی نوع یکم (الفاظی که دارای یک مبدء و یک غایت هستند) و سوم (عرض) و پنجم (مقدم و مؤخر) را ذکر کرده است؛ ابن رشد نوع یکم (الفاظی که دارای یک مبدء و یک غایت یا هر دو هستند)، و سوم (عرض) و چهارم (متشابه) و پنجم (مقدم و مؤخر) را یاد نموده است، و ابن میمون نوع سوم (عرض) را ذکر کرده است.

همچنین نشان دادیم که مثالهایی که این فیلسوفان برای روشن ساختن انواع واژه‌های مشکک آورده‌اند همه از ارسطو گرفته شده است. و سرانجام باز نمودیم که چگونه در زیر تأثیر اصطلاحات فلسفی توماس اکویناس، واژه 'Analogy' معنای آنچه را که در فلسفه اسلامی «مشکک» می‌خوانده‌اند به خود گرفته، و در نتیجه مترجمان الفاظ عربی مشکک و عبری mesuppaq را در لاتین و زبانهای جدید [گرفته شده از آن] به «Analogical» ترجمه کرده‌اند.

پایان

Katz, Jerrold J., "The Relevance of Linguistics to Philosophy," *Journal of Philosophy*, 62 (1965), 590-602.

Katz, Jerrold J., *The Underlying reality of Language and its Philosophical Import*, Harper and Row, New York 1972.

Ray, Punya Sloka, "The Relevance of Linguistic to Philosophy", *Monograph Series on Languages and Linguistics*, 16 (1963), 23-26.

Sengupta, K.K., *Language and Philosophy*, Paragon Press, New York 1969.

Vendler, Zeno, *Linguistics in Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1967.

Wheatly, John, "Philosophy and Linguistics," *Dialogue*, 5 (1967) 609-621.

Searle, John, (ed.) *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, London 1971.

Sumpf, J., "A propos de la philosophie du langage," *Langages* 21 (1971), 3 - 34. Ce numéro de la revue est d'ailleurs entièrement consacré à la *Philosophie du langage*. La *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* y consacrait également son numéro de juillet-septembre 1966. De même la revue *Diogène* publiait un numéro spécial, reproduit sous le titre *Problèmes du langage*, chez Gallimard en 1966.

Philosophie et langage, philosophie et linguistique

Britton, Karl, *Communication: A Philosophical Study of Language*, McGrath Hill, New York 1970 (reproduction de l'édition de 1939).

Caton, Charles E., *Philosophy and Ordinary Language*, University of Illinois Press, Urbana 1963.

Granston, Maurice, *Philosophy and Language* (Six Talks for CBC Radio), CBC Publications, Toronto 1969.

Divatia, S.H., "Language and Philosophy, A Retrospect," *Darshna International*, 7 (1967). 32 - 37.

Dufrenne Mikel, *Language and Philosophie*, Greenwood Press, Westport Conn. 1968. (réimpression de l'édition de 1963).

Gilson, Etienne, *Linguistique et Philosophie*, Vrin, Paris 1969.

Hook, Sidney, (éd.), *Language and Philosophy*, Now York University Press, New-York 1969.

Jacob, André, "Langage et Philosophie", dans *Points de vue sur le langage*, Klincksieck, Paris 1969, pp. 19 - 156.

Lyas, Colin, (éd.), *Philosophy and Linguistics*, St. Martin's Press, New York 1971.

BIBLIOGRAPHIE

A la bibliographie de Ricoeur (*op. cit.*, pp. 291 - 295) on peut ajouter la rubrique *Philosophie du langage*, Evidemment, sous ce titre, tous les auteurs ne traitent pas nécessairement de la même matière.

Alston, William P., *Philosophy of Language*, Prentice Hall, Englewood Cliffs N.J. 1964.

Clarck, Robert J., *Bertrand Russell's Philosophy of Language*, Humanities Press, New York 1972.

Fodor, Jerry Allan and Katz, Jerrold J., (eds.) *The Structure of Language: Readings in the Philosophy of Language*, Prentice Hall, Englewood Cliffs N.J. 1964.

Harrison, Bernard, *Meaning and Structure: An Essay in the Philosophy of Language*, Harper and Row, New York 1972.

Katz, Jerrold J., *The Philosophy of Language*, Harper and Row, New York 1966.

Kutschera, Franz von, *Sprachphilosophie*, Fink, München 1971.

Miller, Robert J., *Philosophy of Language: The Linguistic Turn*, Magi Books, Albany N.Y. 1961.

Olschewsky, Thomas M., *Problems in the Philosophy of Language*, Holt Rinehart and Winston, New York 1969.

Moravcsik, J.M.E., "Linguistic Theory and the Philosophy of Language", *Foundations of Language*, 3 (1967), 209 - 233.

Rosenberg Jay F. and Travis Charles, (eds.), *Readings in the Philosophy of Language*, Prentice Hall, Englewood Cliffs N.J. 1971.

Vol. XXIV (1950) p. 152 reproduit dans George Pitcher, ed., *Truth*, Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1964, p. 50.

21. Encore que **E**/gato/ et **F**/gato/ ne seront Pas prononcés exactement de la même façon car les phonèmes varient d'une langue à l'autre, ce qui montre la conventionnalité des phonèmes eux-mêmes. Toutefois une oreille unilingue française percevra "gato" comme "gâteau".
22. "Mon chapeau et mes gants sont *glas*", *glas* s'appliquant indifféremment au bleu et au vert.
23. J.L. Austin, *op. cit.*, pp. 142-143.
24. "Stating, describing, & c., are *just two* names among a very great others for illocutionary acts; they have no unique position.
In Particular, they have no unique position over the matter of being related to facts in a unique way called being true or false, because truth and falsity are (except by an artificial abstraction which is always possible and legitimate for certain purposes) not names for relations, qualities, or what not, but a dimension of assessment-how the words stand in respect of satisfactoriness to the facts, events, situations, & c, to which they refer." *op. cit.*, pp. 147-148.
25. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, réimpression de 1966, section 10, pp. 9-10. Cf. Philippa Foot, ed., *Theories of Ethics*, Oxford University Press 1967, qui contient de nombreux articles sur la question.
26. J.L. Austin. *op. cit.*
27. R.M. Hare, *The language of Morals*, Oxford University Press, second printing, 1965, p. 111.
28. Cf. Descartes, Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, *Op. cit.*, p. 1265.
29. Cf. Noam Chomsky, *Cartesian linguistics*, Harper & Row, New York 1966 et *language ans Mind*, Harcourt, Brace & World, New York 1968.
30. Louis Hjelmslev, *Essai d'une théorie des morphèmes*, cité en français par Arne Thing Mortensen dans "'Sens' et 'vérité' à la lumière de la glossématique", *langages* 6 (1967) 120.

8. J.L. Austin, *How To Do Things with Words*, Oxford University press, Oxford 1961.
9. F. de Saussure, *op. cit.*, p. 161.
10. A. Martinet, *op. cit.*, 1-6, pp. 15, 16.
11. Pour autant que certains besoins seront communs à tous les hommes, ils trouveront leur expression dans toutes les langues, encore que les mots qui correspondent à une condition commune ne seront pas nécessairement identiques quant à leurs limites et à leurs diverses possibilités d'application.
12. Robert M. Schwarcz conclut son rapport intitulé "*linguistic Relativity and the language learning Process* préparé pour la *United States Air Force Project Rand*, Santa Monica, décembre 1966: "The syntactic and semantic structure of one's native language does indeed have an effect on the way he perceives and conceives of the world." (p. 8) Il ajoute: "The effect is dispositional rather than determinative" (*ibid.*) et la mesure dans laquelle la langue détermine la manière dont nous percevons le monde dépend de notre degré de connaissance de ses mécanismes, ce qui est pour le philosophe une des raisons principales d'explorer la nature de sa langue avant d'aborder les Problèmes concernant le monde, car sans cela "the perceptual habits or sets developed between the second and fourth phases of language acquisition (l'auteur en distingue cinq) will presumably continue to influence the speaker's way of looking at the world throughout the rest of his life." (*ibid.*)
13. p. Ricoeur, *loc. cit.*, p. 283.
14. Cf. S.I. Hayakawa, *language in Thought and Action*, Second Edition, Harcourt, Brace & World, New York 1964, Ch. 12: Classification, pp. 214-223, particulièrement "Giving Things Names".
15. *le Sophiste* 263b: *Enthydème* 284c-d.
16. *Questiones disputate de veritate*, Q. 1, R. 1. Cf. aussi *Summa contra gentiles*, Livre I, Ch. 59.
17. *Métaphysique*, Livre IV, Ch. 7, 1011b 26.
18. Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, dans Descartes, *Oeuvres et lettres*, (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, Paris 1953, p. 1059.
19. *Discours de la Méthode*, deuxième partie, *op. cit.*, p. 139.
Cf, également *Discours*, première partie: "... combien il peut - avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie." p. 130.
20. "Whether the statement (that *p*) is true or false is a matter of the way things are (of whether *p*)" P. F. Strawson, "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp.

NOTES

1. Raymond Klibansky, éd., *Contemporary Philosophy/La Philosophie contemporaine*, vol. III, La Nuova Italia, Florence 1969, pp. 272-295.
2. Hubert Hubien écrit à la même époque: "Notre siècle, plus qu'aucun autre, est celui de la philosophie du langage, et à double titre: jamais peut-être tant de philosophes n'ont pris le langage comme objet de leur réflexion, jamais certes tant de philosophes n'ont vu dans son étude un moyen privilégié de résoudre les problèmes de leur discipline." *Revue Internationale de Philosophie*, 90 (1969). 523.

En 1966 les Sociétés de Philosophie de Langue Française consacraient au thème du langage les débats de leur XIIIe congrès. Cf. Actes du XIIIe Congrès, *La Langage, A la Baconnière*, Neuchatel 1966 (2 vol.)

3. Paul Ricoeur, *loc. cit.*, pp. 272-273. C'est le programme que s'était proposé Jerrold J. Katz dans son livre *The Philosophy of language*, Harper & Row, New York 1966, où il entend trouver des solutions à certains problèmes philosophiques importants en s'appuyant sur la linguistique théorique. Cf. la critique qu'en fait J.M.E. Moravcsik, "Linguistic Theory and the Philosophy of Language", *Foundations of language*, 3 (1967), 209-233.
 4. Cf. 3rd International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science. *Proceedings*, North-Holland pub. Co., Amsterdam 1963. (Van Rootselaar et Staal, eds.) Le congrès s'est tenu à Amsterdam en 1967.
 5. Cf. IVth International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science, (29 VIII-4 IX 1971), *Abstracts*, Centre of Information and Documentation in Social and Political Sciences, Bucharest 1971, Section XI. pp. 364-414.
 6. Cf. la bibliographie à la suite de cet article.
 7. Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836, récemment traduit en anglais par George C. Buck et Frithjof A. Raven sous le titre *linguistic Variability & Intellectual Development*, University of Miami Press, Coral Gables 1971.
- Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1968. André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Armand Colin, Paris 1960.

premiers chapitres du *Peri hermeneias* d'Aristote.

Nul doute que, comme l'avait entrevu Louis Hjelmslev, puisque la langue est la forme par laquelle nous concevons le monde, non seulement il n'y a pas de théorie objective de la connaissance sans recours aux faits de langue, mais encore "il n'y a pas de philosophie sans linguistique."⁽³⁰⁾.

Michel Paradis

Montreal

23 mars 1973

nos ressources conceptuelles. L'homme de science ne se préoccupe pas de "ce qui est" mais de ce qu'il *voit*, et il voit ce qu'il s'attend plus ou moins à voir: il a été éduqué de manière à reconnaître les facteurs pertinents. De même notre langue nous a dès le départ éduqués à organiser nos perceptions selon ses critères.

Tandis que Moore maintenait qu'il n'y a pas de description telle qu'elle puisse impliquer valablement une valuation, nous serions plutôt porté à dire qu'il n'y a pas de description qui ne contienne dans sa formulation même un élément de valuation. Cette désintégration de la dichotomie fait-valeur demande à ce que l'on reconsidère sérieusement les points en litige entre autonomistes et naturalistes.

De nombreux autres problèmes philosophique ponrront sans doute être ainsi éclairés par le principe de la relativité linguistique. Deux autres points que nous n'avons cependant pas l'intention de développer ici méritent par exemple l'intérêt des philosophes. Le premier est l'aspect créateur du langage qui avait frappé Descartes⁽²⁸⁾ et sur lequel repose une grande partie des théories de Noam Chomsky⁽²⁹⁾. Cette créativité linguistique se révèle à l'analyse n'être qu'une combinaison d'éléments disponibles dans une langue donnée. Il en ressort que l'originalité de la pensée, c'est-à-dire la création poétique, littéraire et philosophique, ne peut se manifester qu'à trvavers l'organisation des signes linguistiques, selon la structure de la langue.

Un deuxième point sur lequel les philosophes ont intérêt à se pencher est celui des problèmes que pose la traduction et leur importance pour l'historien de la philosophie. Norman Kretzmann, dans sa communication "On Aristotelian Semantics" présentée à la Société Canadienne d'Histoire et de Philosophie des Sciences le 30 mai 1972 à l'Université McGill, a montré par exemple comment la mauvaise traduction au Moyen Age d'un simple mot a pu, jusqu'à nos jours, conduire à une fausse interprétation des deux

sucrée et juteuse” alors qu’elle est susceptible de milliers d’autres descriptions possibles? Le choix des caractéristiques ‘descriptives’ de la fraise montre ce que le locuteur considère comme pertinent à son propos. Ne serait un grossière simplification que de vouloir ignorer la force évaluative du choix des caractéristiques. Sans compter que ces caractéristiques elles-mêmes ne font partie du vocabulaire d’une langue donnée que parce qu’elles ont été jugées utiles à cette communauté linguistique particulière. L’absence de mots pour caractériser certaines qualités montre le manque d’intérêt pour ces qualités, et, n’attirant pas l’attention sur elles, fait qu’elles ne seront pas facilement perçues et ne seront pas prises en considération. Nous avons donc à faire un double choix: le premier (imposé) au niveau de la langue, le second (volontaire) au niveau de la parole.

La force illocutoire de l’approbation n’est pas limitée aux seuls soi-disant mots évaluatifs: elle peut s’appliquer à n’importe quel mot, selon le contexte. D’un autre côté, si je n’ai jamais vu ni goûté une fraise, je ne serai pas très éclairé quand on m’aura dit que c’en est une bonne. ‘Bonne’ devra être expliqué en termes de caractéristiques naturelles.

Tout jugement de fait présuppose un ensemble de valeur au regard desquelles la pertinence des phénomènes sera évaluée. La méthode scientifique peut se donner pour but l’étude impartiale et objective des “faits tels qu’ils sont”, elle ne pourra néanmoins se débarrasser complètement des présuppositions métaphysiques et des préjugés évaluatifs. Quand un homme de science fait une expérience, il part d’une certaine théorie qu’il a l’intention de prouver ou de réfuter. Il doit décider de ce qui est pertinent à son expérience et de ce qui ne l’est pas, effectuant ainsi constamment des jugements de valeur, faisant des choix, prenant des décisions. La science ne peut que nous dire comment atteindre des buts *que nous nous fixons*. Nous sélectionnons les traits par lesquels nous expliquons les phénomènes, à travers

Par le choix du découpage et de l'agencement des signifiés, qui est fourni par la langue même, un élément évaluatif est incorporé à la description des faits. Non seulement par le choix des mots, par ce que l'on décide consciemment d'inclure ou d'ignorer dans une description, en fonction de buts immédiats, mais d'une manière bien plus fondamentale et inévitable, par les unités de sens et les structures syntaxiques disponibles.

La question de savoir si à partir des faits on peut ou on ne peut pas dériver des valeurs vient de la supposition qu'il existe d'une côté des mots purement "descriptifs" et de l'autre des mots purement "évaluatifs". En fait, les mots sont utilisés soit évaluativement, soit descriptivement, soit des deux façons à la fois, selon les intentions du locuteur et le contexte.

Les mots soi-disant descriptifs peuvent être utilisés pour féliciter, blâmer, approuver ou critiquer; les mots soi-disant évaluatifs sont souvent utilisés descriptivement. Par exemple si, alors que je cherche des fraises sauvages dans les bois de bonne heure dans la saison, je m'écrie: "en voilà une rouge!", 'rouge' est de toute évidence évaluatif. De même lorsqu'un mécanicien cherche un boulon qui doit s'adapter à un écrou particulier et en sort un d'un tas de boulons de toutes dimensions, disant: "en voilà un bon", il veut seulement dire "qui convient à l'écrou" par opposition à tous ceux qui ne conviennent pas; et 'bon' dans ce contexte est utilisé descriptivement, c'est-à-dire signifie '1,5 mm'.

Les autonomistes aussi bien que les naturalistes nous portent à croire erronément qu'il y a des mots purement descriptifs et d'autres purement évaluatifs, indépendants de tout fondement naturaliste. "Cette fraise est grosse, rouge, sucrée et juteuse" est censé être une proposition descriptive, alors que "c'est une bonne fraise" est censé être une proposition évaluative²⁷. Or, pourquoi quelqu'un choisirait-il de dire: "cette fraise est grosse, rouge,

différente analyse de la situation. L'expérience humaine est donc analysée diversement dans chaque communauté, selon les traits de la langue. La lecture-même des faits varie d'une langue à l'autre.

En effet, toute description implique sélection: chaque objet, aussi simple qu'il puisse paraître de prime abord, peut se révéler d'une infinie complexité, alors qu'une description est nécessairement finie, ce qui signifie que seulement *certain*s traits de la réalité à décrire seront évoqués, selon que la langue les aura ou non isolés. Toute description est donnée à partir d'un point de vue particulier, et dépendra, entre autres, de la langue utilisée. Selon le point de vue adopté, certains traits, jugés pertinents, seront retenus; les autres, considérés non pertinents parce que la langue n'attire pas sur eux l'attention, seront éliminés de la description.

Une description est donc d'une part *sélective*, et d'autre part *motivée*, c'est-à-dire faite dans un certain but, pour des raisons bien précises. Quand nous décrivons quelque chose nous accomplissons ce que Austin appelle un acte illocutoire²⁶. Une intention est le point de départ de l'acte de parole, en fonction de laquelle nous sélectionnons parmi les éléments possibles aux niveaux syntaxique et morphémique ceux qui la servent le mieux. Mais précisément ces éléments possibles ne sont pas les mêmes d'une langue à l'autre et délimitent par leur étendue et par leurs rapports ce qui peut être dit. Les mots, formés en fonction de besoins précis qui peuvent varier d'une communauté à l'autre, sont donc découpés selon des critères évaluatifs et possèdent ainsi une valeur sous-jacente, qui est celle qui a présidé à leur formation. Les mots n'existent dans une langue que si on en a besoin. Une communauté de pêcheurs sera riche en termes de pêche, un bédouin du désert distinguera du premier coup d'oeil plusieurs sortes de sable là où tout autre n'en verra qu'une, l'esquimo ne verra pas "de la neige" mais toutes sortes de choses aussi différentes pour lui que la pluie et la grêle pour nous.

de ce qui, dans notre perception globale, est pertinent et de ce qui ne l'est pas, pour ne considérer dans notre description que ce qui est jugé pertinent, à travers la grille de la langue. Les mots que nous avons à notre disposition pour caractériser une situation nous donnent un point de vue non objectif puisque sélectif. De même que face à une radiographie pulmonaire un médecin et un épicier ne "verront" pas les mêmes "choses", bien qu'ils regardent la même photo, la langue que nous avons apprise nous aide à sélectionner les traits de la réalité que nous inclurons dans notre description.

Ceci nous amène à notre deuxième point, à savoir, que chaque description est intrinsèquement évaluative et que tout jugement de valeur repose sur une description.

Depuis l'attaque de G. E. Moore contre ce qu'il appelait "le sophisme naturaliste" (*the naturalistic fallacy*)²⁵ nous assistons à une interminable controverse sur la nature des rapports qui existent entre faits et valeurs. Le débat a divisé les théoriciens des valeurs en deux camps qui groupent d'un côté ceux qui prétendent que les termes évaluatifs peuvent se définir en termes non-évaluatifs ou naturels, et qui, par conséquent, prétendent pouvoir déduire un jugement de valeur d'un état de fait (ce sont les naturalistes); et de l'autre, ceux qui prétendent que des seules propositions factuelles aucun jugement de valeur ne peut être déduit (ce sont les autonomistes).

Les deux camps supposent donc que d'un côté nous avons les faits, que ces faits sont ce qu'ils sont, et que de ces faits on peut – ou on ne peut pas – déduire de valeurs. Or, la linguistique moderne nous apprend qu'à chaque langue correspond une organisation plus ou moins particulière des données de l'expérience, que chaque langue analyse la réalité d'une façon différente. Les différences d'analyse impliquent des manières différentes d'interpréter les phénomènes, et une différente conception des phénomènes entraîne une

de sa voiture, bien que d'un rouge différent, alors que celle du voisin sera perçue comme orange, et donc d'une couleur différente. Cependant, les couleurs des deux carrosseries sont peut-être plus voisines l'une de l'autre sur le spectre lumineux que celles de l'encre et de la carrosserie. Le problème devient beaucoup plus sérieux dès que nous quittons le domaine des objets concrets pour celui des termes abstraits comme démocratie, justice, liberté, parenté, confort.,.

(2) La vérité de l'énoncé dépendra également, comme l'a montré J. L. Austin²³, du niveau ou contexte du discours. L'affirmation "La France est hexagonale" est vraie d'un certain point de vue, comparée à l'Angleterre, de forme triangulaire. Mais cette description serait insuffisante pour un cartographe. Cette description est donc appropriée à certains contextes et non à d'autres, de même que l'autre exemple que donne Austin: "Lord Raglan a gagné la bataille d'Alma".

On dit qu'un énoncé est vrai quand les éléments linguistiques constitutifs correspondent conventionnellement (c'est-à-dire selon tel découpage du réel, valable pour telle langue, dans tel domaine du discours, dans tel contexte, à tel niveau de langue) aux faits qu'il entend affirmer. Nous ne pouvons dire qu'une affirmation est vraie lorsqu'elle correspond à un fait qu'à condition d'adopter la définition qu'Austin donne d'une description²⁴, de préciser le sens de 'correspond', et d'être conscient de ce qu'un "fait" n'est pas une entité en dehors de nos catégories linguistiques, attendant d'être étiqueté, mais un ensemble d'éléments choisis parmi tant d'autres combinaisons également possibles.

Il n'est donc pas surprenant que les faits apparaissent différemment à des locuteurs dont la langue en fournit une formulation différente. Les faits, les situations, les événements sont eux-mêmes dépendants de la langue que nous parlons. Loin de décrire les faits "tels qu'ils sont", la langue décide

accord par tous les usagers d'une langue donnée. Il est convenu, par exemple, en espagnol de désigner par les sons /gato/ un chat, alors qu'en français ils désigneront une pâtisserie²¹. De même qu'il est convenu entre anglophones que *home* a un certain sens qui ne peut être rendu en français que par une série d'approximations qui, ajoutées les unes aux autres, ne coïncideraient tout de même pas avec la réalité que recouvre *home*.

Or, mentionner un fait, c'est le décrire en mots, les mots utilisés étant ceux que sont conventionnellement désignés pour décrire les situation auxquelles on se réfère. En outre, une affirmation est une manière conventionnelle de choisir et d'organiser seulement certaines des caractéristiques de "la manière dont les choses sont", c'est-à-dire de la réalité prélinguistique. Cette réalité est telle qu'elle est, et peut être analysée et décrite d'innombrables façons. Deux facteurs au moins entrent ici en ligne de compte: le découpage des unités significatives et le niveau (ou contexte) du discours. La vérité d'un énoncé dépendra de cette double convention.

(I) Du découpage d'abord: Alors qu'en breton l'énoncé "*Glas eo va zog ha va manegou*"²² implique "sont semblables sous un certain rapport" (puisque'ils sont de la même couleur) et sera vrai, en français, qui différencie entre le bleu et le vert, ce sera faux puisque le chapeau sera vert et les gants seront bleus, donc perçus comme dissemblables.

Cela ne signifie pas que le Breton unilingue soit daltonien: il est fort capable de voir la différence entre le bleu et le vert si on attire son attention sur le fait que ces deux objets ne sont pas exactement de la même teinte (peu d'objets le sont jamais), mais la différence ne lui paraîtra pas significative: il considérera néanmoins ces deux objets comme étant "de la même couleur" quoique les teintes ne soient pas absolument identiques, comme le Français appellera rouge l'encre de son stylo à bille et la carrosserie

(excluant l'Alsace-Lorraine) (*River* et rivière). Ils peuvent encore relever des territoires entièrement différents l'un de l'autre: France, *Deutschland* ("la pluie" dans une île désertique où les indigènes n'ont jamais vu un nuage).

Ceci nous amène à notre première constatation, à savoir, que la théorie de la vérité comme correspondance, qui sous-entend celle du langage comme miroir de la réalité, demande à être sérieusement réexaminée puisque le découpage du signifié (la "chose") dépend tout autant de la langue que le signifiant (le mot). Il sera difficile de dire "la même chose" dans deux langues différentes puisque les limites, le contenu et les rapports d'un signifié ne coïncident pas d'une langue à l'autre. La vérité d'un énoncé pourra varier en fonction de la langue utilisée. Ce qui est vrai dans une langue ne le sera pas nécessairement dans une autre, et ne pourra peut-être même pas y être dit.

Depuis Platon¹⁵, bien des philosophes ont avancé une forme ou une autre de la théorie de la correspondance. La formulation classique nous vient de Thomas d'Aquin: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*¹⁶. Il citait en cela un philosophe juif néoplatoniste du IX^e siècle, Issac Ben Simon Israeli, qui lui-même se référait à la formulation qu'en avait donnée Aristote¹⁷. Plus tard, Descartes s'est attaché à cette définition: "Le mot vérité... dénote la conformité de la pensée avec l'objet"¹⁸, à laquelle il ajouta un autre précepte (malheureux), qu'il n'y a "qu'une vérité de chaque chose"¹⁹.

Certains philosophes contemporains maintiennent encore que la vérité d'une affirmation dépend de la manière dont les choses sont²⁰. Or, nous avons vu que nous mentionnons moins les choses "comme elles sont" que "comme nous les voyons" à travers le dispositif conventionnel de la langue. Conventionnel parce que d'une part contingent (=non nécessaire logiquement ou physico-naturellement) et d'autre part utilisé d'un commun

êtres qui à première vue semblent bien différents (selon d'autres critères), et ignorant certaines similitudes¹⁴, à la limite ne les percevant même pas. Car c'est un phénomène psychologique bien connu, que l'on ne voit souvent que ce qu'on s'attend à voir, de même qu'on n'entend que ce que l'on s'attend à entendre. C'est ainsi que la formulation linguistique attire l'attention sur certains détails, en laissant d'autres dans l'ombre. Ce qui ensuite ne cadre pas avec les expectations linguistiques (conceptuelles) est alors éliminé ou ramené à quelque chose qui puisse cadrer, c'est-à-dire entrer dans le moule des concepts de la langue. Et comme la langue est apprise par l'enfant en même temps qu'une certaine organisation du réel, il apprend à analyser (à percevoir) le monde qui l'entoure selon les catégories qui correspondent à la langue qu'il assimile.

La question n'est pas de savoir s'il y a un monde "antérieur" au langage, mais s'il y a un monde "tout découpé" antérieurement à la langue. Le monde est, bien sûr, antérieur au langage, mais la langue découpe ce monde en unités de sens d'une façon non nécessaire (logiquement) et non naturelle (c'est-à-dire non nécessaire physiquement ou d'après des "lois de la nature"). Le découpage du signifié peut se comparer au relevé cartographique d'un territoire. Pour commencer, le relevé variera selon qu'il s'agira d'une carte d'état-major, d'une carte routière, touristique ou électorale. C'est-à-dire que le relevé variera en fonction de l'intérêt du cartographe. Ensuite, trois possibilités au moins s'offrent lorsque deux cartographes délimitent un territoire. Ils peuvent délimiter un même territoire, en utilisant des noms différents: France, *Frankreich* (cheval, *horse* – en se limitant à l'animal, c'est-à-dire en faisant abstraction des circonstances où *horse* pourra être utilisé là où cheval ne pourrait pas l'être comme dans "*I could eat a horse*" "J'ai une faim de loup"). Ils peuvent délimiter le territoire différemment, les frontières ne correspondant plus: France (incluant l'Alsace - Lorraine), *Frankreich*

le découpage du signifié s'appuie sur des données objectives de l'expérience, lesquelles font partie de la réalité prélinguistique ou extralinguistique, du domaine de ce que Ricœur appelle "les choses mêmes", encore que ces "choses" ne soient *choses* qu'après avoir été linguistiquement constituées comme telles. Avant le découpage en unités de première articulation (ou en sèmes, unifiés du sens), la réalité est un continu non diversifié de sons et de couleurs qui sera divisé en "choses" dont les contours, les contenus, ce qu'elles incluent et ce qu'elles excluent, et les rapports qu'elles ont entre elles, varient d'une langue à l'autre. Il n'y a donc pas de "choses" toutes prêtes dans la réalité, attendant d'être étiquetées, de recevoir un nom dans chaque langue; mais chaque langue, dans une certaine mesure, se découpe ses choses selon son propre patron. Pour reprendre le vocabulaire de Ricœur, nous n'avons conscience de l'existence autonome des "choses mêmes" que pour autant qu'elles sont délimitées par un "signe". Le signifié (la "chose") n'a pas d'existence distincte, autonome, séparée de ce qui l'entoure, antérieurement au découpage de la réalité en mots (ou plus exactement en unités de première articulation, ou en unités de sens). Donc, contrairement à ce qu'affirmait Husserl¹³, il n'y a pas à proprement parler de sens avant qu'il y ait du langage: il y a le tout indifférencié de la réalité, mais il n'y a pas de sens jusqu'à ce qu'il soit délimité par la langue. A part peut-être en ce qui concerne certaines espèces d'êtres vivants qui forment des unités naturelles autonomes, ce qu'une langue isole comme entité distincte, surtout dans le domaine des concepts abstraits – ceux précisément qui intéressent le plus le philosophe – manque de fondements naturels, ce qui explique que les nomenclatures de deux langues ne soient guère parallèles. Encore que même pour les êtres vivants on puisse établir diverses classifications basées sur des traits qui reflètent des intérêts particuliers en ignorant tels caractéristiques possibles au profit de telles autres, groupant ainsi sous une même dénomination des

et "my aunt's pen" se réfèrent à la même réalité à l'aide de structures différentes. Mais là où c'est moins évident et cependant tout aussi important, c'est au niveau du vocabulaire et par suite des concepts, donc dans un domaine qui concerne particulièrement le philosophe.

Les mots (monèmes, morphèmes; concepts) ne découpent pas la réalité de la même façon d'une langue à l'autre. Il s'agit là d'un fait empirique facile à vérifier: "Si les mots étaient chargés de représenter des concepts donnés à l'avance, disait de Saussure, ils auraient chacun, d'une langue à l'autre, des correspondants exacts pour le sens; or il n'en est pas ainsi"⁹. Martinet en conclut que le langage n'est pas un calque de la réalité:

Cette notion de langue-répertoire se fonde sur l'idée simpliste que le monde tout entier s'ordonne, antérieurement à la vision qu'en ont les hommes, en catégories d'objets parfaitement distinctes, chacune recevant nécessairement une désignation dans chaque langue... En fait, à chaque langue correspond une organisation particulière des données de l'expérience. Apprendre une autre langue, ce n'est pas mettre de nouvelles étiquettes sur des objets connus, mais s'habituer à analyser autrement ce qui fait l'objet de communications linguistiques¹⁰.

Autrement dit, le champ sémantique d'un mot (monème, unité de première articulation, etc.) n'est ni nécessaire, ni naturel, mais contingent: il dépend de nombreux facteurs tels que les besoins d'une communauté donnée¹¹, les conditions écologiques, climatiques, religieuses, culturelles, etc., de même que, dans certains cas, du pur hasard (entendant par là l'absence de cause raisonnée). Si le découpage nous paraît évident, ce n'est que parce que nous avons été habitués à analyser nos expériences de cette façon¹².

Bien sûr, pour autant qu'il ne s'applique pas à des entités chimériques,

à une époque où cette dernière commence à s'occuper d'un domaine où jusqu'à tout récemment elle n'entendait guère s'aventurer: la sémantique.

Jusqu'à présent les linguistes s'étaient surtout préoccupés des niveaux phonologique et syntaxique, mais l'inévitable s'est produit: il n'était pas possible de rendre compte d'une manière adéquate d'une langue quelconque sans faire appel au sens. De nombreuses théories ayant voulu en faire abstraction se sont révélées incomplètes et impraticables. C'était à prévoir.

Il n'est pas non plus surprenant que la nature et les fonctions du langage soient d'un intérêt primordial pour tous ceux qui étudient la philosophie, puisque la langue est à la fois le matériau à l'aide duquel la pensée philosophique est élaborée et le moyen par lequel elle est énoncée. Or, les possibilités d'expression d'une langue donnée limitent jusqu'à la façon dont le locuteur (ou le penseur) lui-même peut se représenter sa propre pensée (encoder son message). Cette pensée demeurera confuse aussi longtemps qu'elle ne sera pas verbalisée, ne fût-ce que mentalement (subvocalement) pour le bénéfice du penseur lui-même, et ce n'est évidemment qu'à cette condition qu'elle pourra être transmise aux autres. Pour autant que toute pensée soit assez complexe et précise, elle fait appel au matériau de la langue pour se formuler.

Cette influence de la langue s'exerce à tous les niveaux de la structure linguistique, du niveau phonologique au niveau syntaxique, en passant par le vocabulaire (niveau morphémique), lequel est étroitement relié aux concepts. Il est notoire qu'une idée exprimée en deux langues différentes sera différente au niveau des sons: "Le chat est sur le paillason" ne ressemble guère à "*the cat is on the mat*", au point qu'un anglophone unilingue ne saurait reconnaître le premier énoncé comme équivalent du second. La différence au niveau de la syntaxe est tout aussi manifeste: "La plume de ma tante"

Car, en marge de la philosophie analytique et de la philosophie de la linguistique, il existe une philosophie du langage pour laquelle nous assistons également à un renouveau d'intérêt. A la bibliographie de Ricœur, on pourrait donc ajouter la rubrique "Philosophie du langage"⁶. Sous ce titre en effet de nombreux ouvrages ont paru au cours de la dernière décennie, sans compter tous les travaux sur des points particuliers du sujet. Elle traite de problèmes tels que les rapports entre langage et réalité, langage et pensée, langage et connaissance, langage et raison, langage et vérité, langage et société, langage et valeurs, langage et action, de même qu'elle examine les diverses fonctions du langage et en explore la nature en tant qu'outil ou matériau de la pensée.

Le philosophe du langage est donc tout naturellement amené à se tourner vers la linguistique, sans pour cela chercher à se substituer au linguiste, à qui il laisse le soin de découvrir (scientifiquement) la structure des langues (ou du langage?). Certaines découvertes des linguistes pourront toutefois lui apporter matière à réflexion et parfois indiquer la voie vers la solution de certains problèmes traditionnels de la philosophie (tout court). C'est dans cet esprit que nous aimerions aborder deux problèmes: celui de la vérité-correspondance, et celui du naturalisme en théorie des valeurs, partant d'une donnée linguistique empirique: la relativité.

Nous considérerons la relativité linguistique à deux niveaux: le premier, apport de la linguistique à la philosophie, est celui du découpage de la réalité en unités de sens contingentes, tel que présenté par W. von Humboldt⁷ repris par F. de Saussure et développé par A. Martinet, par exemple⁷; et le second, apport de la philosophie à la linguistique, celui des actes de parole, ou théorie des "*speech acts*" telle qu'introduite par J. L. Austin⁸. Cette dernière théorie (d'origine philosophique - dans le sens de la philosophie d'Oxford des années 50) se montre en effet fructueuse en linguistique

Paul Ricœur faisait remarquer à fort juste titre dans sa chronique "Philosophie et langage"¹ que si le langage a toujours été à la place d'honneur en philosophie, il n'en reste pas moins que l'intérêt qui lui portent les philosophes est un trait dominant de la philosophie contemporaine: la presque totalité de la production philosophique de notre temps y ayant traité². Il ajoute que la connaissance conceptuelle du langage comme telle est considérée par beaucoup de philosophes comme prolégomènes à la résolution des problèmes fondamentaux de la philosophie, qui concernent non les signes mais les choses mêmes, l'homme, le monde³. En cela il pense surtout au courant britannique, puis nord-américain, de philosophie analytique, connu sous le nom de "*linguistic philosophy*", pour qui la clarification du langage est la tâche préalable à l'examen de tout problème philosophique, quand elle n'en devient pas la tâche exclusive.

Il ne faut confondre cette philosophie linguistique avec la philosophie *de la* linguistique, laquelle est une branche de la philosophie des sciences et à ce titre se consacre à l'étude des théories et de la méthodologie de la dernière-née des sciences, science sociale par son objet, science empirique par ses méthodes : la linguistique. Ce n'est qu'au troisième congrès international de logique, méthodologie et philosophie des sciences, en 1967 que la philosophie de la linguistique fit son apparition officielle⁴. Son domaine demeure d'ailleurs encore assez flou puisque sous cette rubrique étaient groupées au quatrième congrès, tenu à Bucarest en 1971, des communications allant de la théorie en linguistique proprement dite à la philosophie du langage⁵.

Relativité Linguistique et Philosophie

par

Michel Paradis

عامة . على أن نظره في الجوهر الأول والثاني في هذا الكتاب إنما هو بقياس بعضها إلى بعض في الجوهرية ، لا بما هي ذوات أو عامة ، أو خاصة . فأما في كتابه « في البرهان » فإنه قال إن الثواني أقدم من الأوّل من حيث هي ذوات .

والحجة الثالثة : من نفس القول بأن بعض المضافات ليست معاً ، بمنزلة الحسّ والمحسوس ، والعلم والمعلوم - علّم أن هذا الكتاب ليس هو له . وذلك أنه يرى أن المضافات كلها معاً ؛ وهذا يتّضح من تصفّحنا لسائر كتبه . فنقول إن أرسطوطاليس إنما أورد هذا الرأي عن آخرين ؛ وخلاّتي عن حلّه لركاكة .

والحجة الرابعة : من نفس قسمة الحركة يُعلّم أن هذا الكتاب ليس لأرسطوطاليس ، وذلك أنه يعدّد فيه الكون والفساد في أقسام الحركة . ونحن نعلم من رأى أرسطوطاليس في « السماع الطبيعي » وكتاب « الكون [والفساد] » أن الكون والفساد ليسا حركات ، بل تغيرات .

[٤٠] ونقّضُ هذه الحجة على هذه الصفة : إنما فعل أرسطوطاليس ذلك في هذا الموضع لأن نظره في هذا الكتاب مجرد من الميولي ؛ وصورة التغير والحركة إذا أُخِذَتْ مجردةً ، لا اختلاف فيها .

والطائفة المحيطة زعمت أن هذا الكتاب هو لأرسطوطاليس . وبيّنت ذلك بحجتين : الأولى منهما صورتها هذه الصورة : لو لم يكن هذا الكتاب لأرسطوطاليس ، لكانت الصناعة ناقصة ، وذلك أنه لا يجوز لصانع أن ينظر في صناعةٍ من غير أن يتكلم أولاً في موضوعها ، لا في وجوده .

والحجة الثانية صورتها هذه الصورة : من شهادة المفسّرين الموثوق بهم ، ومن نمط كلامه ، ومن ذكر أرسطوطاليس لهذا الكتاب في عدّة من كتّبه يُعلّم أن هذا الكتاب هو له . وذلك أن المفسّرين يشهدون بصحة ذلك ، حتى تنتهي الشهادة إلى ثاوفرستس وأوزيموس تلميذه الخاصين به .

ملحق

من : « تفسير » أبى الفرج عبد الله بن الطيّب
لكتاب القاطيغورياس لأرسطوطاليس فى المنطق

عن المخطوط رقم ٢١٢ حكمة و فلسفة
بدار الكتب المصرية - بالقاهرة

« فأما نسبته فقد اختلف الناس فيها : فقوم ادّعوا أن هذا الكتاب ليس لأرسطوطاليس :
وبيّنوا دعواهم بأربع حجج :

الاولى منهنّ تجرى على هذه الصفة : قسمته للأسماء فى هذا الكتاب تدلّ على أن
هذا الكتاب ليس هو له . وذلك أنه يقسمها الى المتفقة أسماؤها ، والمتواطئة ، والمشتقة .
وأرسطوطاليس فى كتابه الخطابية يقسمها إلى خمسة أقسام : إلى المتفقة ، والمتواطئة ،
والمقابلة ، والمتراداة .

فأما نحن فنردّ هذه الحجة : أن بذكره المتفقة والمتواطئة قد ذكر المتباينة والمتراداة ،
لأنّ هذين القسمين ضدان لذينك القسمين ، والصدّ يُفهم من صدّه .

والحجة [٤٤] الثانية تجرى على هذه الصفة : القول بأن الجواهر الأوّل أقدم بالطبع
من الجواهر الثانى - يدلّ على أن هذا الكتاب ليس هو له . وذلك أن فى كتابه « فى البرهان »
أن الجواهر الثانى أقدم بالطبع من الأوّل .

فأمّا نحن فإنّا نردّ هذا الرأى على هذه الصفة - نقول : إنه إنما قال : الجواهر
الأوّل أقدم بالطبع من الجواهر الثانى فى هذا الكتاب بقياسه إياها إلى الثانى من حيث هى

La réponse d'Ibn al-Ṭayyib est sans valeur. Mais la vraie réponse serait de dire que le passage des *Catégories* appartient à cette dernière partie des *Catégories* connue sous le nom de *post predicamenta* et qui fut reconnu depuis Andronicus de Rhodes comme n'étant pas d'Aristote.

Quoiqu'il en soit, Abû al-Faraj Ibn al-Ṭayyib a eu le mérite d'abord de nous rapporter ces quatre arguments de ceux qui rejetaient l'authenticité du livre des *Catégories* et niaient qu'il soit d'Aristote; et ensuite par l'effort bien intelligent de réfuter ces arguments.

En conclusion notre exposé a eu pour but:

a) d'abord de démontrer que les philosophes arabes ne manquaient pas d'esprit critique par rapport à l'acceptation du *corpus aristotelicum*. Quelques-uns d'entre eux, à l'instar des grands commentateurs grecs, exerçaient avec perspicacité la critique des sources et pratiquaient une méthode philologique rigoureuse.

b) et ensuite de révéler un anneau perdu dans la chaîne des commentateurs arabes de *l'Organon* d'Aristote entre Al-Fârâbî et Ibn Rushd.

'ABDURRAḤMÂN BADAWI'

Le Caire - Paris

véritable de ces deux mots chez Aristote. Tantôt⁽¹⁾ on interprète sa pensée à ce sujet en disant que pour lui la substance première "c'est l'être individuel entant qu'il est immédiatement ($\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$) et par excellence le sujet dont on affirme ou l'on nie divers prédicats, et qui n'est lui-même prédicat d'aucun sujet", tandis que la substance seconde est "ce qui peut être secondairement le sujet d'une proposition, comme les termes généraux: l'homme, le cheval... parmi les substances secondes l'espèce est plus substantielle que le genre".

Tantôt⁽²⁾ on affirme que pour Aristote "la substance première ce n'est pas l'individu, c'est l'essence et la quiddité".

Par là s'explique et se justifie l'embarras de la réponse d'Ibn al-Ṭayyib.

C) Le troisième argument concerne le chapitre VII, 18-21 des *Catégories*, où Aristote, après avoir affirmé que "les relatifs semblent pouvoir exister simultanément par nature", fait exception pour quelques-uns et dit: "Cependant cette simultanéité naturelle d'existence n'est pas vraie pour tous les relatifs" et donne comme exemple: la chose sue et la science, l'objet sensible et la sensation.

La réponse d'Ibn al-Ṭayyib est fausse, puisque c'est Aristote lui-même qui affirme ces exceptions et ne les attribue pas à quelqu'un d'autre.

d) Le quatrième et dernier argument concerne le chapitre XIV 1 des *Catégories* confronté à *Physique* V, 1 p. 225 b 1-3. En effet, dans les *Catégories* on lit: "On distingue six espèces de mouvement: naissance ou génération, accroissement, décroissement, altération et translation selon le lieu". Par contre, dans la *Physique* il affirme que la génération et la destruction ne sont pas des mouvements mais des changements selon la contradiction"⁽³⁾.

(1)- A. Lalande: *Vocabulaire... de la philosophie*. p. 1048.

(2)- L. Robin dans ses observations *ibidem*, page 1048-1049 et Ch. Werner, *ibidem*, page 1049.

(3)- Aristote: *Physique* V, 1, p. 225 b 1-3, tr. H. Carteron, t-2, p. 14. "Les Belles Lettres"-Paris-1931.

en faveur de l'authenticité du livre des *Catégories*. Pourtant Abû al-Faraj ibn al-Ṭayyib est formel: il ne fait que rapporter les arguments "de ceux qui ont prétendu que ce livre (= *les Catégories*) n'est pas d'Aristote" (page 43, du manuscrit n° 212 à Dâr al-Kutub). Donc, Ibn al-Ṭayyib les a tirés d'une source grecque, que nous ne possédons pas actuellement.

Les quatre arguments reposent tous sur cette idée, à savoir: qu'au moins quatre passages dans *les Catégories* contredisent d'autres endroits dans les oeuvres d'Aristote.

Mais si les quatre arguments ne viennent pas de lui, les réponses, en revanche, sont bien les siennes, comme il l'affirme lui-même:

- a) "Quant à nous, nous répondons à cet argument...",
- b) "Quant à nous, nous rejetons cette opinion de la manière suivante...",
- c) „Nous disons (en réponse à cet argument)..."

Quelle est la valeur de ces réponses?

a) La réponse au premier argument est acceptable; et il n'y a vraiment pas de contradiction entre le passage *des Catégories* et son correspondant dans la *Rhétorique*.

b) Le second argument est plus spécieux et vague. Cela tient au fait que la notion de substance chez Aristote est très vague: pour lui l'οὐσι'α est tantôt la matière υ'λη, tantôt la forme εἶ'δος, et tantôt encore le composé des deux ou l'individu συνολον.⁽¹⁾ L'argument porte sur ce que dit Aristote dans les *Catégories* (chapitre A, p. 2 a 11, 2 b 8, 26 etc) concernant la distinction entre la substance première l'οὐσι'α πρῶ'τη et la substance seconde οὐσι'α δευτε'ρα. Les chercheurs ne sont pas d'accord sur le sens

(1)- Voir Bonitz, *Index Aristotelicus* 645 a 21-26.

il affirme que les substances secondes sont antérieures aux premières en tant qu'elles sont des sujets.

c) Le troisième argument (est ainsi conçu): du fait même pu'Aristote affirme que quelques relatifs ne sont pas en même temps, comme par exemple la sensation et le sensible, la connaissance et le connu-on doit conclure que ce livre (*Les Catégories*) n'est pas de lui. Car il soutient que tous les relatifs sont en même temps; cela est évident quand on lit tous ses autres livres.

Nous disons (en réponse à cet argument) qu'Aristote n'a fait ici que rapporter l'opinion des autres; puis il l'a rejetée, vu sa faiblesse.

d) Quatrième argument: du fait même de la division du mouvement, on conclut que ce livre n'est pas d'Aristote, car il y énumère, parmi les genres du mouvement. la génération et la corruption. Or, nous savons par ce qu'Aristote rapporte dans la *Physique* et le *De Generatione* que la génération et la corruption ne sont pas des mouvements, mais des changements.

Cet argument peut être réfuté de la manière suivante: Aristote a procédé ainsi dans cet endroit, car sa considération dans ce livre (= *les Catégories*) ne tient pas compte de la matière; or, la forme du changement et du mouvement si elle est considérée *in abstracto*, ne comporte pas de différence".⁽¹⁾

Jusqu'à plus ample informé, nous n'avons pas retrouvé ces quatre arguments dans les préfaces des commentateurs grecs qui ont soulevé la question de l'authenticité: ni Simplicus, ni Ammonius, ni David (ou Elie), ni Philopon n'en parlent. Ils se contentent tous de rapporter les arguments

(1)- Abû al-Faraj 'Abdullâh ibn al-Ṭayyib: *Tafstr kitâb Kategorias* d'Aristote, p. 43-45, du manuscrit n° 212 hikmah à Dâr al-Kutub au Caire.

faveur et qui sont reproduits⁽¹⁾ textuellement par la paraphrase dont nous parlons. Voici la traduction de ce passage dans le grand Commentaire:

“Quant à son authenticité, les gens ne sont pas d'accord là-dessus. D'aucuns ont prétendu que ce livre (=les *Catégories*) n'est pas d'Aristote. Ils ont établi leur thèse sur quatre arguments:

a) Le premier de ces arguments est ainsi conçu: sa division des noms dans ce livre prouve qu'il n'est pas de lui, car il les divise en (trois): les équivoques, (les homonymes) les univoques et les dérivés (les paronymes). Or, Aristote dans son livre de *Rhétorique* les divise en cinq: les équivoques, les univoques, les dérivés, les différents et les synonymes.

Quant à nous, nous répondons à cet argument en disant que par le fait qu'il mentionne les équivoques et les univoques il a mentionné aussi les différents et les synonymes, car ces deux genres sont les contraires de ces deux-là, et le contraire se comprend de son contraire.

b) Le deuxième argument est ainsi conçu: l'affirmation que les substances premières sont par nature antérieures aux substances secondes - prouve que ce livre (=les *Catégories*) n'est pas de lui. Car il affirme dans les *Seconds Analytiques* que les substances secondes sont par nature antérieures aux substances premières.

Quant à nous, nous rejetons cette opinion de la manière suivante: nous disons que si Aristote a dit dans ce livre (=les *Catégories*), que les substances premières sont par nature antérieures aux substances secondes c'est qu'il considérait les premières par rapport aux secondes en tant qu'elles sont générales; en effet, sa considération de la substance première et de la substance seconde, dans ce livre (=les *Catégories*), est envisagée sous l'angle de leur rapport au sujet de la substantialité, et non pas en tant qu'elles sont des sujets, ou générales ou particulières. Par contre, dans les *Seconds Analytiques*

(1)- L'original arabe est publié ici en appendice, pp. 80-81.

En consultant ce manuscrit, j'ai trouvé que notre commentaire peut sembler un abrégé, en ce qui concerne le commentaire sur les *Catégories*. En effet, le manuscrit de Dâr-al-Kutub est un vrai commentaire, très développé (677 pages, rien que pour les *Catégories*!), et dans la tradition des grands commentateurs, c'est-à-dire qu'il donne d'abord le texte d'Aristote, puis il le commente amplement. Le commentaire dont nous parlons n'est que le dixième à peu près de celui de Dâr al-Kutub. En poussant la comparaison entre les deux commentaires nous avons conclu que le commentaire dont nous parlons n'est qu'une paraphrase, compacte et ramassée, des grands commentaires qu'Ibn al-Ṭayyib a faits sur les six livres de l'*Organon*. Quoique nos sources ne mentionnent pas qu'Ibn al-Ṭayyib a composé des paraphrases de ces six livres de l'*Organon*, on peut bien supposer que c'est lui-même qui a composé les quatre paraphrases des premiers quatre livres de l'*Organon*. Si cette hypothèse se vérifie, on en devra conclure qu'Ibn al-Ṭayyib fut le précurseur d'Ibn Rushd dans ce domaine. à savoir: composer des grands commentaires (تفسير), puis des commentaires moyens (تلخيص), quoiqu'il ne semble pas employer ce terme de *talkhîs*, mais plutôt celui de *jawâmi* (جوامع) qu'Ibn Rushd réservera aux petits abrégés.

Cela étant, l'ouvrage dont nous parlons garde tout son intérêt; car si nous possédons encore le grand commentaire d'Ibn al-Ṭayyib sur les *Catégories*, ses autres grands commentaires sur les autres parties de l'*Organon* sont ou bien perdus ou bien ne sont pas encore retrouvés. Notre livre garde donc ce mérite d'avoir conservé pour nous les commentaires moyens d'Abû al-Faraj ibn al-Ṭayyib sur trois livres de l'*Organon* d'Aristote.

Certes, ces paraphrases ne peuvent pas compenser la perte des grands commentaires. La preuve c'est que, par exemple, le passage concernant l'authenticité des *Catégories* donne les arguments avancés par ceux qui ont nié l'authenticité des *Catégories*, avant de rapporter ceux qui sont en sa

Chose curieuse, notre commentateur ne cite jamais al-Fârâbî, ni aucun autre philosophe ou commentateur arabe, à l'exception de Yaḥyâ ibn'Adyy, mort en 365 de l'hégire (974 de l'ère chrétienne). Tous les autres auteurs qu'il cite sont grecs. Sa culture fut-elle donc profondément et exclusivement grecque? Pourtant son style arabe est beau; son langage est correct et pur; les termes techniques qu'il emploie témoignent d'une bonne maîtrise de la langue arabe. Combien on est loin de cette langue rébarbative qu'on trouve chez Mattâ ibn Yûnis, ou même al-Kindî!

IV- Ceci nous amène à parler du dernier point de notre exposé, à savoir: quel est l'auteur de ce commentaire?

Un *terminus post quem* nous est fourni par la mention de Yaḥyâ ibn'Adyy (mort en 365 h./974 après Jésus-Christ). L'auteur semble donc avoir vécu dans la seconde moitié du 4ème siècle de l'hégire (IVème de l'ère chrétienne).

Il connaissait le grec, puisqu'il cite des commentaires grecs sur l'*Organon*, qui ne furent pas traduits en arabe, du moins selon les informations fournies par nos sources arabes.

C'est pourquoi il me vint d'abord à l'esprit de l'identifier avec Abû al-Faraj ibn al-Ṭayyib⁽¹⁾, mort après 420 h. (= 1029 J.C.) ou bien en 435 h. (= 1043 J.C.), puisqu'on lui attribue un commentaire sur les six livres de l'*Organon*⁽²⁾. Je sais, d'autre part, qu'Abû al-Faraj ibn al-Ṭayyib nous a laissé un grand commentaire sur les *Catégories*, dont un manuscrit se trouve à Dâr al-Kutub al-Miṣriyyah au Caire sous le numéro 1 mîm (c'est-à-dire 1 de la bibliothèque de Mustapha Fâḍil à Dâr al-Kutub) *ḥikmah* et *falsafah*⁽³⁾.

(1)- Voir sur lui al-Qifṭî, p. 223 édition Lippert; Ibn Abî Uṣaibi'ah, I, p. 239 ff.

(2)- Ibu Abî Uṣaibi'ah, I, p. 240, 28-30.

(3)- Une autre copie sous le numéro 212 *ḥikmah* est une copie récente faite en 1336 h. (1917 J.C.) pour le compte de Dâr al-Kutub d'après le manuscrit 1 mîm, qui fut copié le 20 Sha'bân 480 h. (= 19 Novembre 1087).

Philopon, dont le commentaire sur les *Seconds Analytiques* fut publié plusieurs fois, mais qui ne semble pas avoir été traduit en arabe, puisque nos sources (Ibn al-Nadîm et à sa suite al-Qiftî) rapportent le fait que Philopon a commenté les *Seconds Analytiques*, sans parler d'aucune traduction arabe. C'est à propos de la prémisse générale et de l'argument de Bryson concernant la quadrature du cercle que notre auteur réfère à Jean Philopon et son opinion que la majeure dans le syllogisme employé par Bryson est fausse. Le passage de Philopon se trouve dans son commentaire sur le livre I, Chapitre 9, *Seconds Analytiques*(¹).

Ce qui est donc précieux dans ce Commentaire c'est d'avoir conservé pour nous l'opinion de Galien sur les termes transcendants, puisque le passage correspondant en grec se trouve perdu.

III - Autre remarque à faire, c'est que ce Commentaire constitue un anneau important dans la chaîne des commentateurs arabes de l'*Organon* d'Aristote. Certes cette chaîne est longue, mais c'est le seul anneau complet qui nous reste, puisque nous n'avons d'al-Fârâbî que les commentaires du *de Interpretatione* et des *Premiers Analytiques*(²), et que d'Ibn Rushd nous n'avons que la traduction latine du grand commentaire des *Seconds Analytiques*(³).

Aussi le commentaire dont nous parlons est-il d'une importance capitale pour l'histoire de l'*Organon* d'Aristote en général, et l'histoire de la logique aristotélicienne dans le monde arabe en particulier. On ne saurait trop insister sur ce Point.

1)- voir *Commentaria Aristotelis Graecae*.

2)- *Sharh kitâb Aristûţâlîs fî-al-İbârah*, édité par Kutsch et S. Marrow, Beyrouth, 1960.

Sharh kitâb al-Qiyâs li Aristûţâlîs, manuscrits à la Bibliothèque Majlis à Téhéran, n. 949; Maktabat Milly à Téhéran, n. 270. Mais il ne contient qu'une petite partie de la fin.

3)- *Opera omnia Aristotelis... Averrois... Commentarii*, Venise, tome II, ff. 1 r-223 r.

4)- Quant au quatrième et dernier argument, c'est une remarque d'ordre général que ne manquaient pas de faire les commentateurs postérieurs.

Mais il faut observer que si ces quatre arguments furent déjà avancés par les commentateurs grecs, le fait même que ce commentateur arabe du IV^{ème} siècle de l'hégire (dixième siècle de l'ère chrétienne) s'est intéressé à la question de l'authenticité d'un ouvrage d'Aristote est digne d'être signalé. Il révèle chez l'auteur un esprit critique, rare à cette époque aussi bien dans le monde musulman que dans le monde chrétien médiéval.

En revanche, l'auteur n'a pas usé de cet esprit critique en ce qui concerne les autres livres de *l'Organon* qu'il commente. Cela tient peut-être au fait qu'il ne trouva pas de doutes sérieux soulevés par les commentateurs. Si, par exemple, le *de Interpretatione* fut rejeté par Andronicus de Rhodes en se basant sur un argument très faible, ce traité fut défendu par Alexandre d'Aphrodise dont l'autorité en ce domaine fut d'un grand poids, et à sa suite par tous les commentateurs postérieurs. Ceci suffit pour expliquer le fait que notre auteur ne sentit pas le besoin de soulever la question d'authenticité au sujet du *de Interpretatione*. La même chose s'applique aux *Premiers* et *Seconds Analytiques* dont l'authenticité n'a jamais soulevé aucun doute bien fondé.

II - Le deuxième trait caractéristique du commentaire arabe dont nous parlons est qu'il nous apporte quelques théories logiques de Galien. Dans le commentaire sur les *Catégories* il rapporte en détail la théorie de Galien concernant les termes transcendants (f. 17 b). Cela est d'autant plus important que l'oeuvre logique de Galien est perdue, à l'exception d'un petit traité sur les sophismes, dont l'authenticité est très discutable. Par contre, notre auteur, en commentant les *Seconds Analytiques* ne mentionne pas le livre de Galien sur la *Démonstration*, pourtant connu et traduit en arabe du moins partiellement, comme nous avons déjà vu. Il n'y réfère qu'à Jean

ces interprètes attiques, chargés d'un choix si délicat, et dont la décision fait loi, ne soient les grammairiens célèbres d'Alexandrie si soigneurs de conserver la pureté de la langue et l'atticisme du style"(1).

2)- Le deuxième argument, à savoir, le fait qu'Aristote mentionne le livre dans d'autres écrits, est avancé par Ammonius, David et Simplicius. Quoique certains chercheurs eussent nié qu'Aristote cite les *Catégories* en tant qu'ouvrage spécial et distinct, il est certain qu'il renvoie à la théorie exposée dans le livre des *Catégories*. "Sans sortir du cercle même de l'*Organon* on pourrait y citer plus de vingt passages où la théorie des *Catégories* est rappelée, et qui, sans elles, seraient tout-à-fait inexplicables. Il est inutile de les rapporter tous", remarque Barthélémy Saint-Hilaire, qui se contente d'en mentionner deux:

a) *Topiques*, livre I, chapitre 9, page 103 b, 22;

b) *Topiques*, Livre II, chapitre 2, page 109 b, 19.

En dehors de l'*Organon*, il renvoie à *De l'Âme* (livre II, Chapitre 5, page 417 a 1), comme étant le passage le plus apte à être considéré comme une référence aux *Catégories*. Zeller ajoute: *De Anima* I 1, 5, 402 a 24; 410 a 14; *Analyt. Priora* I, 37; *Et. Nicom* II, 1.

3)- Ammonius, David et Simplicius affirment aussi que sans les *Catégories*, la philosophie d'Aristote serait en quelque sorte sans tête, 'αχε'Φαλος²; "et cette observation est parfaitement juste", remarque Barthélémy Saint-Hilaire(3).

1)- Barthélémy Saint-Hilaire: *De la logique d'Aristote* I, page 38-Paris 1838.

2)- Eliae (olim David) in *Categorias*... p. 133, l 18. Edition Ad. Busse, Berlin 1900; Simplicius, p. 18, l. 15. Edition C. Kalbfleisch, Berlin, 1907.

3)- Barthélémy Saint Hilaire: *De la logique d'Aristote*, I, p. 51 Paris, 1838.

traduit en arabe du 12ème au 15ème *maqâlah*"(1).

b) Introduction à la logique, un *maqâlah* "où il expose les choses dont les élèves ont besoin et qui leur sont utiles dans la science de la démonstration"(2).

c) *Maqâlah* sur le nombre des (figures des) syllogismes.

d) Le deuxième livre des livres logiques d'Aristote qui est intitulé *Peri Hermeneias*; trois *maqâlahs*. "Hunain dit qu'il en a trouvé une copie incomplète" (*Ibidem*, tome I, p. 101).

C'est à propos du livre des *Catégories* que notre auteur discute le problème de l'authenticité. Voici ce qu'il dit: "Que ce livre est d'Aristote, cela se prouve, *primo* par son style (نمط كلامه), *secondo* par le fait qu'il le mentionne dans un certain nombre de (ses) livres, *tertio* par l'ordre de (son) art (de philosophie), car si Aristote ne l'avait pas composé, son art (la philosophie) ne serait pas complet, *quarto* et par le témoignage des commentateurs dignes de foi, témoignage qui remonte jusqu'à Théophraste et Eudème qui l'ont connu" (f. 3 b).

Voilà quatre preuves fournies par notre auteur pour établir l'authenticité du livre des *Catégories* d'Aristote. Si on cherche leur source, nous la trouvons dans les commentaires d'Ammonius, de David l'Arménien et de Simplicius:

1)- En effet, nous trouvons le premier argument chez David l'Arménien, qui dit, en parlant du livre des *Catégories*: "Ce livre est bien d'Aristote, car il a subi l'examen des interprètes attiques qui l'ont reconnu pour authentique"(3). Barthélémy Saint-Hilaire ajoute: "on ne peut guère douter que

1) - Ibn Abî Uṣaibi 'ah: *Ṭabaqāt al-Aṭibbā*, I, P. 100-Le Caire, 1882.

2) - *Ibidem*, tome I, page 101.

3) - David in *Categ.* Manuscrit n° 1939, Bibliothèque nationale, Cap. 11, p. 133 de l'édition de Busse, Berlin 1900.

de tout cela, du reste, n'était destiné à la publicité. Plus loin, Galien parle des commentaires sur les *Catégories* qu'il avait composés pour ses amis⁽¹⁾.

Nos sources arabes attribuent à Galien, en logique, les livres suivants:

a) - Le livre de la Démonstration (*al-Burhân*) en quinze livres (*maqâlahs*): "il a pour but dans ce livre de montrer la méthode par laquelle on démontre ce qui peut être prouvé nécessairement". Ce fut le but d'Aristote dans son quatrième livre de logique. Hunain dit: "jusqu'à aujourd'hui personne de notre temps n'est parvenu à posséder une copie complète en grec du livre de la *Démonstration*". Gabriel (ibn Bakhtîshû') a déployé beaucoup d'efforts pour l'obtenir. Moi aussi (c'est-à-dire Hunain ibn Ishâq) je l'ai cherché par tous les moyens; je voyageais à sa poursuite, dans les terres de Djazîrah, toute la Syrie, la Palestine et l'Egypte jusqu'à l'Alexandrie; mais je n'en ai trouvé que la moitié à peu près à Damas; et encore ce sont des *maqâlahs* (livres) sans suite et qui ne sont pas complets. Gabriel aussi en avait trouvé des *maqâlahs* qui ne furent pas tous les mêmes que ceux que j'ai trouvés. Ayyûb (al-Ruhâwi) a traduit pour lui (Gabriel) ce qu'on en a trouvé. Mais moi je ne voulais pas en traduire avant d'en compléter la lecture, tant qu'ils furent désordonnés et incomplets et parce que j'avais l'espoir de trouver le texte entier du livre. J'ai traduit ensuite en syriaque ce que j'en ai trouvé: c'est un petit morceau de la deuxième *maqâlah*, la plus grande partie de la troisième, et la moitié environ de la quatrième à son début et la neuvième, moins une partie à son début qui fut perdue. Quant aux autres *maqâlahs* on les a trouvés jusqu'à la fin du livre, à l'exception de la quinzième dont la dernière partie est incomplète. "Isâ ibn Yahyâ a traduit ce qu'on avait trouvé du 8ème au 11ème *maqâlah*; Ishâq ibn Hunain a

1)- Galien: Περι' των ι'δι'ων βιβλι'ων γραφη'

Chapitre II-Cité et traduit par J. Berthélémy Saint-Hilaire: "La logique d'Aristote". tome I, pages 44-45. Paris 1838.

b) Pour le *de Interpretatione*: Alexandre d'Aphrodise (*al-Fihrist* précise: on ne l'a pas trouvé ولم يوجد), Jean Philopon, Jamblique, Porphyre, Stephane (Des résumés جوامع ; *al-Fihrist* remarque: وهو غريب غير موجود (cet ouvrage) est curieux; et on ne le trouve pas"), Théophraste et Galien.

c) Pour les *Premiers analytiques*: Alexandre d'Aphrodise (jusqu'aux figures catégoriques: deux commentaires, l'un est plus complet que l'autre), Thémistius (en trois *maqâlahs*), Jean Philopon (jusqu'aux figures).

d) Pour les *Seconds analytiques*: Thémistius (complet), Alexandre d'Aphrodise (*al-Fihrist* ajoute: on ne l'a pas trouvé ولم يوجد), et Jean Philopon.

Le commentaire dont nous parlons réfère:

- a) aux commentateurs d'Aristote (f. 15 b) en général;
- b) à Galien (f. 17 a);
- c) à Théophraste (f. 67 b, 91 b, 94 a);
- d) à Eudème (f. 67 b, 94 a);
- e) à Thémistius (91 b);
- f) à Jean Philopon (166 b).

En ce qui concerne Galien, nous savons d'après ce qu'il dit lui-même. que parmi ses ouvrages qui ont péri dans l'incendie de 173, "il y avait trois livres sur le traité d'Aristote *περί 'ἐρμηνείας*; quatre sur le premier ouvrage relatif aux syllogismes, et un nombre égal sur le second qui traite du même objet." Aujourd'hui, l'usage général veut qu'on intitule celui-là: *Analytiques Premiers*, de même que l'autre, qui traite de la démonstration: *Analytiques Seconds*. Aristote lui-même cite les premiers *Analytiques* comme les ayant personnellement écrits sous ce titre: *du Syllogisme*, et les seconds sous celui-ci: *de la démonstration*. Des commentaites que j'ai faits sur ces ouvrages, on a sauvé les six livres sur les *Premiers Analytiques* et les cinq sur les *Seconds*. Rien

beaucoup de commentateurs grecs de celui-ci commençaient leurs commentaires par la discussion de l'authenticité des livres aristotéliens qu'ils commentaient. Si Alexandre d'Aphrodise ne fait qu'effleurer la question, ce sont surtout les commentateurs du cinquième siècle qui l'ont discutée à fond et ont établi comme règle générale d'examiner l'authenticité des textes qu'ils expliquaient: Ammonius⁽¹⁾, dont nous avons encore des commentaires sur les premiers traités de l'*Organon*; Syrien, qui, au commencement du Vème siècle, commenta les *Catégories* et le de *Interpretatione*; et David l'Arménien⁽²⁾ (m. vers 500 après Jésus-Christ), dont il nous reste encore deux commentaires grecs sur l'*Isagogé* de Porphyre et les *Catégories*. Au VIème siècle, nous trouvons Simplicius, dont le commentaire sur les *Catégories* renferme de précieux renseignements historiques; puis Jean Philopon, dont les commentaires sur les *Catégories*, le de *Interpretatione*, les *Seconds analytiques* sont justement célèbres. Les sources arabes⁽³⁾ connaissent tous ces commentateurs et y ajoutent beaucoup d'autres:

a) Pour les *Catégories*: Porphyre, Stéphane d'Alexandrie, Elias, Jean Philopon, Ammonius, Thémistius, Théophraste, Simplicius, Jamhlique et Théon.

(1) Il nous reste de lui un commentaire sur les *Catégories* et un autre sur le de *Interpretatione*, quoique Brandis (*Mémoire sur la suite de l'Organon*, p. 287) soulève des doutes sur l'authenticité du premier préférant l'attribuer à Philopon.

(2) Voir sur lui: Nuemann: *Mémoires sur la vie et les ouvrages de David l'Arménien*, Paris 1729.

Ses deux commentaires sont publiés dans le tome XVII des *Commenraria in Aristotelem graeca*, par Adolphe Busse. Berlin, 1931; l'éditeur attribue le commentaire sur les *Catégories* à Elias, tandis qu'il édite dans la seconde partie de ce même tome XVIII: *Davidis prolegomena* et in *Porphyrii Isagogen Commentarium*, Berlin, 1904.

(3) *Al - Fihrist* d'Ibn al-Nadim, p. 248 - 249 édition Flügel; repris par Al - Qifti, pp. 35 - 36.

UN COMMENTAIRE INCONNU SUR "L'ORGANON" d'ARISTOTE

Durant mes pérégrinations en Inde, j'eus le bonheur de découvrir un précieux manuscrit arabe, qui contient, parmi d'autres traités philosophiques, un commentaire sur les quatre premiers livres de *l'Organon* d'Aristote, à savoir: les *Catégories*, le de *Interpretatione*, les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*. Ce commentaire couvre quatre cent pages; il est conçu sous une forme qui est à mi-chemin entre le commentaire (*tafsîr*) et la paraphrase. Par là il diffère des *Paraphrases*⁽¹⁾ (*talkhîṣ*) d'Ibn Rushd et des *Commentaires* (*tafsîr*) d'Ibn Rushd, d'Abî al-Faraj ibn al-Ṭayyib⁽²⁾ comme de celui d'al-Fârâbî sur le de *de Interpretatione*⁽³⁾.

Voici les traits essentiels de ce commentaire: I-D'abord, c'est le seul ouvrage, que je sache, qui discute la question de l'authenticité de *l'Organon* d'Aristote: ni al-Fârâbî, ni Ibn Rushd n'ont soulevé cette question, pourtant tant débattue par les commentateurs d'Aristote. L'auteur la traite comme étant l'un des huit points qu'on a l'habitude de traiter au début d'un livre (f. 44 a). Depuis qu'Andronieus de Rhodes (premier siècle après Jésus-Christ) éleva des doutes sur l'authenticité de certaines parties de *l'Organon*,

(1) *Talkhîṣ kutub Aristû al-Manṭiqiyyah*, Manuscrits: a) Dâr al-Kutub au Caire, n° 9 de la section *al-manṭiq wa âdâb at - baḥṭh* : b) Leiden. Cod. 1991 ; c) Laurenziano à Florence, CLXXX, 54.

(2) Manuscrit à Dâr al-Kutub au Caire, Im *Hikmah*.

(3) Manuscrit à Topkapu Ahmed III, à Istanbul; édité par Wilhelm Kutsch et St. Marrow, Beyrouth, 1960.

**UN COMMENTAIRE INCONNU SUR “L’ORGANON”
d’ARISTOTE**

par le prof.

‘ABDURRAHMÂN BADAWÎ

d'expression et la clarté de style propre à l'auteur, si bien que leur intelligence en souffre à cause d'une extrême concision.

Aussi quelques passages de ce livre demeureraient-ils peut-être incompréhensibles si nous ne possédions les oeuvres d'Ibn Sînâ (source principale à laquelle a fréquemment puisé Gazzâlî), ou les ouvrages des autres auteurs postérieurs à Gazzâlî.

Quelquefois, les pronoms ne correspondent pas avec leurs antécédents, et même, dans certains cas, il y a des pronoms sans aucun antécédent.

Dans son étude concernant l'analogie on voit fréquemment des exemples juridiques, et même il cite l'opinion d'abu Hanîfa⁽¹⁾.

Dans le livre de syllogisme, il prend *hamr* comme moyen terme, "enivrant" comme petit terme, et "illicite" comme grand terme. Et à l'aide de ces trois termes, il donne les exemples des quatre modes concluants de la première figure du syllogisme⁽²⁾.

* * *

Vers la fin de son ouvrage⁽³⁾, l'auteur a consacré à l'étude de la définition des chapitres entiers où il a donné la définition, et parfois l'explication détaillée d'une grande quantité de termes philosophiques, ce qui est complètement nouveau dans les ouvrages de logique: 15 termes de la métaphysique, 55 de la physique, et 6 des mathématiques. On peut considérer cette partie comme un ouvrage indépendant ressemblant aux *Kitâb al Hudûd* d'Ibn Sînâ et *Ta'rifât* de Gurgânî.

Par conséquent le *Mi'yâr* n'est pas exclusivement voué aux questions de logique, mais aussi, dans une large mesure, aux autres thèmes philosophiques.

* * *

Gazzâlî est généralement bien connu pour son art d'exposer. Il excelle dans l'analyse et la simplification des idées, surtout il sait choisir des exemples clairs et précis⁽⁴⁾, de sorte qu'il est aisé de comprendre ses ouvrages et de les suivre.

Toutefois, le *Mi'yâr* dans certains passages ne présente pas la vigueur

(1) p. 169-177.

(2) p. 149.

(3) p. 265-348.

(4) Sur ce point Mawlânâ Ğalâl ad - Dîn lui ressemble extrêmement.

un instrument par lequel on peut connaître les procédés de la dialectique, et les procédés de la démonstration réelle. Nous avons consigné cette science dans deux ouvrages *Mihakk an-Nazar* et *Mi'yâr al 'Ilm*, de telle façon que les juristes et les théologiens ne peuvent pas en trouver de pareils"(1).

Plus on avance dans la lecture du livre, plus on rencontre des exemples juridiques, et même il y a des pages qui ne sont pas rares, où seuls les problèmes juridiques sont étudiés.

Voici quelques exemples se rapportant à la théologie ou aux sciences juridiques :

A propos de l'étude de l'universel, il pose cette question : "Est-ce que dans la langue arabe le mot singulier introduit par *al* implique l'exhaustivité ou non?" Il répond affirmativement et prouve sa réponse par le raisonnement(2).

En étudiant les accidents, il indique que les théologiens les nomment accessoires de la création(3).

A la page 102, il dit que les juristes appellent la différence spécifique *ihtirâz* (exclusion).

Comme proposition conditionnelle, il donne comme exemple : "Si le monde est créé, il a un créateur"(4).

En parlant de la proposition conditionnelle disjonctive, il indique aussi le nom *sabr wa-taqsim* qu'elle porte chez les théologiens(5).

(1) *Ğawđhir al Qur'ân*, (Egypte. $\frac{1352}{1933}$). p. 26.

(2) voir p. 75, 76, 77, 117.

(3) p. 95.

(4) p. 110.

(5) p. 111.

divers sujets et l'application de la logique aux différentes sciences, donnant les équivalents des termes logiques en théologie, jurisprudence et grammaire.

Grâce à une vaste culture générale, il a puisé aux différentes sources pour illustrer sa logique. Par exemple aux pages 51, 52, où il étudie la métaphore, il cite en exemple des proverbes et expressions de la langue arabe, ainsi que des versets coraniques.

Mais l'originalité essentielle de ce livre consiste en ce que dans la plupart des cas, l'auteur, outre l'exemple habituel des logiciens, a essayé de donner un exemple tiré de la jurisprudence.

Il précise lui-même qu'on peut se servir de ce livre et dans les sciences rationnelles et dans les sciences juridiques, puisque le procédé de l'étude des questions scientifiques (critique et condition) ne diffère en rien du procédé des sciences juridiques, sauf dans les données et les matières⁽¹⁾.

Et comme à notre époque-dit-il-les gens d'étude se sont détournés des diverses sciences vers les sciences juridiques, et même se sont bornés exclusivement à celle-ci, nous avons pris comme exemple, dans ce livre, des exemples juridiques, ce qui augmentera son utilité⁽²⁾.

A ce point de vue, c'est une œuvre importante, unique, parmi toutes les œuvres de logique, pleine de nouveauté et d'initiative.

Gazzâlî lui-même connaît bien l'importance de son travail et il l'apprécie à sa juste valeur dans certains autres ouvrages. Par exemple dans le *Ğawâhir al-Qur'ân*, il écrit: "pour cette science, à savoir la théologie, il y a

(1) C' est-à-dire la forme et la règle du raisonnement dans les sciences théoriques sont les mêmes que celles des sciences pratiques; mais la matière dont on se sert dans ces sciences n'est pas la même.

(2) p. 60-61.

main en main, parce qu'elle avait besoin d'être retouchée, corrigée; je devais y ajouter et en retrancher... les circonstances m'en ont empêché. Si la mort tarde à venir, et si rien ne m'en empêche plus, et si je fais les corrections à faire, tu y trouveras ce dont tu auras besoin"(1).

- *Importance et originalité du Mi'yâr.*

Dans le domaine des thèmes de logique, on ne peut voir beaucoup de nouveauté ni d'initiative dans les ouvrages de Gazzâlî(2), puisqu'en suivant Ibn Sînâ et en empruntant à ses œuvres, comme la plupart des logiciens musulmans, il a cité les règles et les formules de la logique aristotélicienne, et même le plus souvent il a pris comme exemple les mêmes que ceux donnés par Ibn Sînâ.

Maqâsid est une traduction et adaptation du "Dâneš namé" (Le livre de Science)(3).

De même dans le *Mi'yâr*, l'auteur s'est toujours reporté aux ouvrages d'Ibn Sînâ tels que: *Šifâ*, *Išrât*, *Nağât*, *Manṭiq al-Mašriqiyyîn*, auxquels il a emprunté les thèmes de logique du présent ouvrage.

Mais il ne s'est pas contenté d'y citer uniquement ce qui se rapporte à la logique. Il s'est distingué des autres logiciens par le développement des

(1) *Mihakk an – Nažar*, p. 133. Nous avons emprunté la traduction à M. F. Jabre: "La Notion de certitude selon Ghazâlî," (Paris, 1959) p. 105.

(2) La plupart des logiciens musulmans ont estimé que la logique d'Aristote est une science absolument parfaite: Aristote écrivait (*Organon* VI, p. 137, 138, 139) suivant Ibn Sînâ qu'il avait découvert le premier les règles du syllogisme; et il se pouvait donc qu'il y eût certaines modifications à apporter, certains sujets à développer par les savants qui l'étudieraient ultérieurement. Mais s'adressant à ses étudiants, ibn Sînâ leur fait remarquer combien la logique d'Aristote était parfaite, puisque personne durant les 1330 années écoulées n'avait pu ajouter quoi que ce soit à son ouvrage. (*Šifâ*, *Al Fann as – Sâbi*, – *Al-ğumla al – 'ulâ*).

(3) Traduit en français par M. Ashnâ et H. Massé – Paris 1955.

a utilisé les termes que les philosophes eux-mêmes ont adoptés par convention.

- *La date de la composition.*

Massignon soutient que *Mi'yâr* est un des ouvrages tardifs et le place au début de la "dernière période" de la vie de Gazzâlî (495 - 505), après son retour à Tûs⁽¹⁾.

Mais selon M.M. Bouyges:

Entre l'achèvement du *Tahâfut* et le départ pour la Sire, s'écoulèrent dix mois de l'année 488 et c'est là qu'il faut placer d'abord le *Mi'yâr al-'ilm*⁽²⁾.

L'auteur lui-même précise que cet ouvrage est précédé du *Tahâfut*⁽³⁾ et doit être complété par le *Mizân al-'Amal*⁽⁴⁾.

Donc sa composition doit être entre celle du *Tahâfut* et celle du *Mizân al-'Amal*⁽⁵⁾.

Simultanément au *Mi'yâr* il composait son autre ouvrage de logique intitulé "*Mihakk an-Nazar*", plus simple, plus résumé que celui-là. Après que le *Mihakk* fut publié, le *Mi'yâr* eut encore besoin d'être révisé et amélioré:

A la fin du *Mihakk*, l'auteur s'adresse à son lecteur en ces termes: "... J'ai consigné certains de ces détails dans le livre du "critère des connaissances", mais je n'ai pas montré cette copie et elle n'a pas passé encore de

(1) Essai de chronologie des œuvres de Al - Ghazâlî, par M. Maurice Boyges. (Beyrouth, 1959) p. 25.

(2) Ibid. p. 25.

(3) *Mi'yâr*, p. 60.

(4) Ibid. p. 348

(5) Dans le *Mizân al - 'Amal*, (Le Caire 1342) il mentionne plusieurs fois le nom du *Mi'yâr*: pp. 3, 28, 56, 64, 153, 156.

Afin de parvenir à la vérité il s'efforçait toujours de trouver un critère infaillible.

La première question posée dans le *Qistâs* est celle-ci: "Quelle est donc la norme de la connaissance vraie? Est-ce celle de l'opinion et de l'analogie? Mais elles sont l'objet de contradiction et d'équivoque extrêmes, c'est pourquoi le désaccord règne parmi les hommes"(1).

Enfin, il découvrit ce critère dans la logique, et de là il donna le nom de *Mi'yâr al-'Ilm* (critère de la science) à cet ouvrage, et le nom de *Mihakk an-Nazar* (pierre de touche de la réflexion) à un autre. et le nom de *Al-Qistâs al-Mustaqîm* (la balance qui pèse correctement) à un troisième qui concerne les démonstrations dont la source est uniquement le Coran; bien que dans ce dernier le maître ait renoncé à la terminologie de la logique et même évité d'employer le mot de "mantîq" (la logique)(2).

C'est dans l'introduction du *Qistâs* qu'il donne une explication intéressante et très détaillée des différentes sortes de balance.

MI'YÂR AL - 'ILM

- *Le but de la composition.*

Nous venons d'expliquer la raison de l'appellation de *Mi'yâr al-'Ilm*, mais la composition, comme l'auteur le cite lui-même dans son introduction(3) répond aux deux buts suivants:

1°/ Faire comprendre les procédés de la pensée et de l'étude, et éclairer les voies des syllogismes et les passages du connu vers l'inconnu.

2°/ Expliquer la terminologie employée dans le *Tahâfut* où le maître

(1) *Al - Qistâs al - Mustaqîm*, Traduction Chelhot Victor (Damas, 1955-7). p. 43.

(2) *Ibid*, p. 10, les notes.

(3) pp. 58-60.

Quant à l'imagination, elle ne peut pas concevoir un être sans le placer dans une direction déterminée, ou sans lui attribuer une relation conjonctive ou disjonctive avec l'univers.

Donc, les connaissances acquises par l'intermédiaire des sens et de l'imagination sont sujettes à erreur.

Il faut remercier Dieu qui nous a octroyé la raison, qui nous préserve de l'égarement et qui nous sauve des ténèbres de l'ignorance.

Afin de se préserver des faux jugements de ces deux mauvais juges, il faut se conduire selon les règles de la raison en se servant des lois de la logique⁽¹⁾.

De même dans l'introduction de "*al-Mustasfâ*", il écrit: "la logique est l'introduction de toutes les sciences et celui qui ne l'étudie pas parfaitement ne peut absolument pas avoir confiance dans ses connaissances"⁽²⁾.

Bref, la logique nous trace la juste voie de la pensée enseignant une méthode dont l'application permet à l'esprit d'établir les définitions parfaites et les raisonnements corrects, et de découvrir les inconnues cherchées à partir des données connues.

Donc, la logique est une balance⁽³⁾ par laquelle on soupèse les différentes connaissances et on distingue le vrai du faux.

Comme on le sait, après avoir approfondi les doctrines des différentes écoles, Gazzâlî fut en proie au doute et pendant un certain temps resta sceptique (comme ce fut le sort de Descartes, le père de la philosophie moderne, quelques siècles après lui).

(1) pp. 61 - 67

(2) *Al-Mustasfâ* (le Caire $\frac{1356}{1937}$). p. 7.

(3) La même comparaison: Avicenne, *Le Livre de Science* (=Dânis râmé); Traduction M. Achnâ et H. Massé, Paris 1955. p. 25-Sifâ, *Logique, La Démonstration* (édition critique. Dr. Madkour, Le Caire 1954) p. 6

cesse le miroir de la raison, nous avons composé cet ouvrage comme critère pour contrôler la pensée et pour guider la démarche de l'esprit à partir du connu vers l'inconnu cherché, et comme balance devant servir à peser les arguments dans la discussion et la réflexion.

Donc, le rapport de cette science avec les preuves de la raison, est le même que celui de la métrique avec la poésie, et celui de la grammaire avec le discours⁽¹⁾; et de même qu'on ne peut distinguer les vers fautifs des vers réguliers que par la balance de la métrique, on ne peut distinguer les raisonnements corrects des faux raisonnements que par ce livre, et chaque étude qui n'est pas pesée par cette balance est susceptible d'erreur.

Enfin, il cite les objections de ceux qui prétendent que la logique est une science superflue, et que la raison seule suffit pour connaître la vérité, sans avoir aucun besoin de la logique.

Pour réfuter cette doctrine, l'auteur explique les trois juges dans l'esprit humain: la sensation, l'imagination et la raison⁽²⁾.

Parmi ces trois juges, seule la raison présente des jugements justes auxquels on peut se fier.

Mais l'homme au commencement de sa vie a une tendance naturelle à accepter les jugements de la sensation et de l'imagination, puisque ses premières connaissances en proviennent; de ce fait, sensation et imagination dominent l'homme. Par la suite, il lui sera difficile de se soumettre aux jugements de la raison, bien que les jugements des sens soient erronés d'une façon évidente dans certains cas.

(1) Emprunté à Fârâbî: *Ihşâ' al-'Ulûm*, (Edition critique, 'utmân, Amîn, 2^e édition) p. 54 - Nağât (le Caire 1938) p. 6. Abû Ḥayyan Tawḥîdî dans son ouvrage «*Muqâbasât*» a consacré un chapitre particulier aux points de ressemblance et de différence entre la logique et la grammaire. «*Muqâbasât*», (Egypte. 1347) p. 169

(2) p. 62

Cela étant, ces deux sciences en elles-même ne sont pas interdites⁽¹⁾, mais par crainte des inconvénients qui en résultent, elles ne sont pas permises au vulgaire ni aux simples pour éviter qu'ils ne s'intéressent à la philosophie⁽²⁾. Car nous voyons que la plupart des gens se consacrant à ces sciences aboutissent à des hérésies. Donc on défend ces sciences aux gens naïfs, comme on défend à l'enfant d'aller au bord de la rivière de peur qu'il n'y tombe, et comme on défend à un nouveau musulman de fréquenter les incrédules de peur qu'il ne s'attache à eux⁽³⁾.

Mais pour les chercheurs et les savants, hommes de religion, l'étude de la logique tient la première place et compte parmi les sciences les plus nécessaires.

Dans le préambule du *Mi'yâr*⁽⁴⁾ le maître consacre une étude très détaillée à la nécessité, à l'importance de la logique et à l'exposé des motifs qui l'ont guidé dans la composition de cet ouvrage. En voici le résumé:

Etant donné que les sciences ne sont pas innées chez l'homme, il est contraint de les acquérir par la voie de l'étude; et il est évident que pour étudier les sciences et parvenir à la vérité, il faut choisir une méthode convenable et une voie juste; puisqu'en suivant une voie quelconque, on n'est pas sûr de ne pas s'égarer, de ne pas s'écarter du chemin et de ne pas être trompé par un mirage.

Or, puisque les possibilités d'erreur sont multiples dans l'acquisition des sciences et que les illusions trompeuses de l'imagination ternissent sans

(1) Et c'est pourquoi les juristes selon lesquels l'étude de la logique est illicite (comme Ibn Qayyim et Ibn Taymiyya) ont violemment attaqué Gazzâlî.

(2) *Al - Munqid*, p. 93.

(3) La même comparaison, *Iḥyâ' Ulûm ad-Dîn*, p. 18.

(4) Edition critique Dr. Solaymân Donyâ, (le Caire $\frac{1379}{1960}$). p. 59-68.

Premièrement: celui qui s'adonne aux mathématiques est séduit par la fermeté de ses principes et de ses formules tranchantes et exactes; par suite il croit que toutes les sciences des Anciens possèdent ce même caractère de fermeté, alors qu'il n'en est rien. Il adopte donc progressivement une attitude de confiance à l'égard de la philosophie, et quand il en arrive à étudier des pensées de philosophes en contradiction avec la religion, il croit que leurs preuves ont la même fermeté, la même exactitude que leurs preuves en mathématiques, alors que les preuves des anciens philosophes en mathématiques sont démonstratives, mais dans la théodicée, approximatives. Et c'est pourquoi il n'est pas rare que l'étudiant en mathématiques se détourne de la religion et s'éloigne de la croyance.

Le deuxième danger provient de ce que, quelquefois, des religieux ignorants nient et rejettent les réalités mathématiques et, en conséquence, celui qui s'occupe de philosophie croit que l'Islâm est contre des réalités prouvées par la raison⁽¹⁾.

Pour ce qui est de la logique, c'est une science qui établit des règles pour définir et démontrer, règles dont se servent également les logiciens et les théologiens.

Les deux dangers précités menacent également la logique:

En logique, les philosophes ont posé des conditions rigoureuses pour la démonstration, mais en arrivant à la théodicée, ils les négligent grandement.

Ainsi il se peut que l'étudiant en logique se trouve abusé, croyant que les questions métaphysiques sont prouvées suivant ces conditions rigoureuses, ce en quoi il se trompe.

(1) *Ibid*, p. 91

L'avantage du *Mi'yâr al-'Ilm* de Gazzâlî que nous étudions dans le présent article, consiste dans le fait que l'auteur contrairement à ses prédécesseurs, n'a pas cherché à trop résumer la question, et à exposer les idées sans développement.

Mais le plus grand avantage, et qui le rend unique parmi tous les ouvrages de ce genre, est que l'auteur y a suivi une méthode différente de celle qu'il avait dans le *Maqâsid*, et qu'il s'est écarté de la manière habituelle des logiciens pour donner des exemples juridiques tout-à-fait nouveau en logique.

Etant donné que le *Mi'yâr al-'Ilm* est l'ouvrage le plus détaillé de Gazzâlî sur la logique, exposons d'abord l'opinion de l'auteur concernant la logique:

LA LOGIQUE CHEZ GAZZÂLÎ:

On sait que Gazzâlî a réfuté vigoureusement la philosophie, surtout la métaphysique proprement dite (théodicée), et qu'il a considéré cette étude comme illicite religieusement. Ses luttes contre la philosophie apparaissent explicitement dans ses deux oeuvres bien connues: *Tahâfut al-falâsifa*, et *Al-Munqid min ad-Dalâl*(¹).

Toutefois Gazzâlî estime que parmi les sciences philosophiques, il en existe deux qui ne sont pas en contradiction avec la religion: les mathématiques et la logique.

Les mathématiques comprennent l'arithmétique, la géométrie. l'astronomie, lesquelles ne s'opposent pas à la religion, puisque toutes les règles mathématiques sont basées sur la démonstration qu'on ne peut nier.

Mais, pourtant, les mathématiques sont la source de deux dangers:

(1) *Al Munqid min-ad-Dalâl*, (Damas $\frac{1352}{1934}$) p. 23.

La logique formelle aristotélicienne, une fois traduite en arabe, a excité l'admiration de la plupart des savants musulmans et a été, de tout temps, chez eux l'objet d'une grande vogue. Ce sont surtout les philosophes et les théologiens qui lui ont accordé une place à part.

La logique était considérée comme le seul instrument permettant de distinguer le vrai du faux.

Peu à peu de nombreux livres annotés et commentés à l'infini furent consacrés à ce sujet, en persan et en arabe. Savants et philosophes ne se sont jamais lassé de débattre cette question.

Mais à lire leurs oeuvres, on s'aperçoit vite qu'aucune n'est exempte d'obscurité, ni même de complexité. L'auteur cherche souvent à exprimer le maximum d'idées possibles en un nombre restreint de mots, pour permettre à d'autres savants de développer son ouvrage par des commentaires.

On raconte que Mawlâ Sa'd Taftâzânî disait qu'il paierait une pièce d'or pour chaque mot qu'on pourrait supprimer de son livre intitulé: *Tahdîb - al - Mantîq wa - l - Kalâm* sans nuire à l'intelligence des phrases! En effet, cet ouvrage est la concision même.

Par ailleurs, le trait caractéristique et étonnant de la plupart des livres de logique est de présenter ordinairement le même type d'exemples, sans que l'auteur fasse tant soit peu d'effort pour les changer, oubliant que les exemples variés et nombreux rendent la question beaucoup plus compréhensible; car plus on voit les nombreuses extensions d'une idée, plus elle devient claire.

Ghazzâlî et le Mi'yâr-al-'Ilm

par

Mohammad Khânsârî

Université de Téhéran

méthodes d'induction que l'on peut comparer à celles d'un Bacon ou d'un J.S. Mill¹.

Dans leur polémique continuelle entre sectes et entre partisans des différents systèmes juridiques, les Musulmans ont été amenés à élaborer une "science des règles de la recherche et de la discussion" (*'ilm adâb al bahth wal monâzara*). Cette science remonte au XI^e siècle, elle a été fondée par al-Bazdawî († 1090) et développée par la suite². Elle a pour but, comme l'indique son nom, de fixer certaines règles qui servent dans la discussion pour échapper à sa longueur ou à sa brièveté. Elle s'occupe de la définition, de la division et du raisonnement³. Elle cherche surtout à éviter les sophismes et les jeux des mots. Voilà encore une parenté entre la science arabe de Jadal et la vieille *Topique* grecque d'Aristote.

I. MADKOUR

1- Madkour, : *L'Organon*, pp. 256-262-265, Nashshar, *op. cit.*, p. 84-100.

2- Ibn Khaldoun, *Mogaddima*, Le Caire. 1967, t. III, p. 1168.

3- Mar'ashli, *Kitab al waladiyya*, Le Caire 1911, Hussein Wâli, *al-mujazli fi 'ilm adab al Bahth*.

la vieille objection soulevée contre Aristote et son syllogisme. Sans mentionner le paralogisme: "*Muṣadara 'ala al-matlûb*" (Pétition de principe), il en donne le sens. De plus, pourquoi exige-t-on deux prémisses pour former un syllogisme? D'une seule on peut tirer une conclusion¹. Ibn Taymiyya avoue qu'il a appris cette idée d'un penseur chi'ite du X^e siècle, Hassan Ibn Mussa al-Nubakhtî; Enfin il refuse le syllogisme, l'analogie et l'induction qui sont les trois sortes du raisonnement reconnues par Aristote et ses disciples arabes. Il cherche à les remplacer par d'autres moyens de démonstration auxquels nous ne nous arrêtons pas².

La logique d'Aristote a subi plusieurs critiques dans l'antiquité et dans le temps moderne. Celle d'Ibn Taymiyya est sans doute la plus longue et la plus détaillée. Il faut noter néanmoins qu'elle contient beaucoup de répétitions et de digressions. Elle n'est pas toujours fondée, elle est plutôt dogmatique que rationnelle. Elle cherche à sauver la dogmatique musulmane des fausses définitions et démonstrations, et par là elle est très troublante. Cependant après elle et malgré elle, la logique aristotélicienne continue comme nous l'avons dit, à être enseignée dans le monde arabe.

Pour terminer, nous devons signaler que si les Arabes ont adopté la méthodologie aristotélicienne, ils ont eu une méthodologie propre à eux, aussi bien en jurisprudence qu'en théologie. Dans le domaine du droit Musulman (*al fiqh*), ils ont fondé une nouvelle science: "*'Ilm 'osûl al fiqh*" (science des principes du droit). Cette science est une méthodologie très riche et assez originale. On y trouve des analyses assez intéressantes des lois et des

1- *Ibid.*, p. 173, 338.

2- *Ibid.*, p. 364 et suiv.

qui avait divisé la logique en deux parties distinctes: la définition et la démonstration¹. Nous devons remarquer que cette réfutation ne vise pas uniquement Aristote, mais aussi ses disciples arabes, en particulier Ibn Sinâ et Fakhr al-Dîn al-Razî². Elle est aussi liée intimement à la théologie, parce qu'elle rejette la définition et les démonstrations qui ne conviennent pas aux dogmes de l'Islam. Pour Ibn Taymiyya, la révélation est au dessus de la raison.

S'attaquant à la définition, il soulève plusieurs objections, sans nous arrêter à un certain verbiage, nous en donnons seulement deux: Ibn Taymiyya remarque d'abord que la définition véritable (*al-ḥadd al-ḥaqīqī*) est difficile à faire³. Cette remarque a été faite par d'autres, Suhrawardî l'a déjà dite. Ibn Taymiyya ajoute en suite que cette définition est basée sur une distinction fausse de l'essentiel (*al dhati*) et de l'accidentel (*al 'araḍi*). Les logiciens, eux-mêmes, confondent l'essence avec l'accident inséparable (*al 'araḍ al-lazim*). Rejetons donc la définition véritable et contentons-nous de la définition nominale (*al-ḥadd al-lafẓī*)⁴.

Ibn Taymiyya consacre la majeure partie de son livre à la théorie de la démonstration. Il commence par la proposition, élément principal du syllogisme, et par une dialectique artificielle il refuse sa forme universelle⁵. Si cette forme est refusée, il n'y a plus moyen d'avoir un syllogisme productif. D'ailleurs le syllogisme ne nous apprend rien de nouveau, car sa conclusion est contenue dans ses prémisses⁶. Là, notre dialecticien touche à

1- Ghazali, *Mihakk*, p. 4-6.

2- Ibn Taymiyya, *op. cit.*, p. 141, 390, 450.

3- *Ibid.*, p. 9.

4- *Ibid.*, p. 51-52.

5- *Ibid.*, p. 107-124.

6- *Ibid.*, p. 122, 147.

d'un objet et les avoir tous? Pour définir, il suffit de donner quelques caractéristiques qui expliquent l'objet et la distinguent des autres. Par ce moyen, nous pouvons nous servir facielemnt de la définition dans les différentes sciences¹. Suhrawardî voit par là le rôle méthodologique de la définition et se place à un point de vue tout à fait moderne. 2° Il connaît les quatre formes de la proposition admises par Aristote, mais il préfère l'universelle positive et nécessaire, tout en reconnaissant l'utilité des négatives et des particulières². Il appelle cette universelle "la décisive" (*al Battata*) et cherche à convertir toutes les autres formes en elle, c'est elle qui sert dans la science³. Il connaît également les quatre figures du syllogisme, mais d'accord avec Aristote il n'admet pas la quatrième. Pour lui, comme pour le philosophe grec, la première est la plus simple et la plus parfaite, il s'efforce de convertir les deux autres en elle⁴. A part son idée de la définition, Suhrawardî ne s'élogine pas trop du stagirite.

Au contraire, le débat d'Ibn Taymiyya est plutôt destructif, il a pour but de se débarrasser complètement de la logique et des logiciens. Ce grand dialecticien est très véhément, il accable son adversaire par une série d'objection. Il analyse son sujet de différentes façons et à chacune de ses faces il donne des coups mortels. Pour réfuter les logiciens, il compose un livre de 550 pages qui a été reproduit sommairement par Siyûî, un siècle et demi plus tard⁵. Ce livre porte sur la définition et la démonstration qui représent, aux yeux d'Ibn Taymiyya, toute la logique. Il suit, en cela, sans doute, Ghazali

1- *Ibid.*, p. 52.

2- *Idid.*, p. 71.

3- *Ibid.*, p. 84.

4- *Ibid.*, p. 100.

5- Ibn Taymiyya, *Ar-Radd 'ala al Mantiqiyyîn*, Bombay, 1949; Siyuti, *Johd al qariha fi tajrid al Naṣiḥa*, éd. Nashshar, Le Caire 1947.

auteur du "*Sollam*", a tranché la question. Pour lui l'enseignement de la logique est permis à tous ceux qui ont un esprit mûr et une connaissance suffisante du Coran et du Ḥadith¹. C'est grâce à cette solution que la logique n'a pas été aussi persécutée que les autres branches de la philosophie. Elle a pu être enseignée jusqu'à nos jours, dans les écoles et les mosquées.

VI.- Dire que la logique d'Aristote a joué un grand rôle dans le monde Arabe n'implique pas qu'elle a toujours été adoptée purement et simplement. Au contraire, elle a soulevée des objections et a subi des attaques, pas moins sévères que celles des Soïciens et des sceptiques grecs. Deux grands penseurs musulmans, en particulier, s'en chargent: l'un mystique, Suhrawardî († 1190), communément nommé *al-Sheikh al-maqtûl*, l'autre traditionaliste déclaré, Ibn Taymiyya († 1328) le polémiste acharné.

Ce n'est pas banal qu'un mystique illuministe s'occupe du rationalisme. Mais n'oublions pas que Suhrawardî est un mystique philosophe qui garde une place pour la pensée discursive à côté de la pensée intuitive. C'est par l'illumination, dit-il d'ailleurs, qu'il est arrivé à redresser la discussion. Suhrawardî critique la logique d'Aristote d'une manière assez habile, il accepte sa ligne générale, en rectifiant quelquesunes de ses parties. C'est une critique qui cherche d'après lui à former une logique "plus ordonnée, plus précise et moins difficile à saisir"².

Sans entrer trop dans le détail, nous signalons seulement deux points: 1° Suhrawardî remarque que la théorie aristotélicienne de la définition est difficile à appliquer, car elle se base sur l'essence et la quiddité qui sont des notions métaphysiques³. Comment peut-on découvrir les caractères essentiels

1- Al-Akhdari, *al-Sollam*, Le Caire 1896, p. 5.

2- Suhrawardî, *Hikmat al Ishraq*, dans *le Commentaire de Shirazi*, éd. Tehran, p. 15-16

3- *Ibid.*, p. 69-63.

Siyûtî, cite en effet encore une phrase attribuée à Shâfi'î († 820) disant que "les Musulmans ne se sont mis en désaccord que lorsqu'ils ont abandonné la langue arabe et aimé la langue d'Aristote¹. Mais là aussi, Shafi'i ne vise que des problèmes théologiques, il fait allusion plutôt à la grande querelle de son temps concernant la création du Coran (*Mihnat Khalq al Qor'an*). Je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'à son époque, l'*Organon* d'Aristote était à peine connu.

D'ailleurs Siyûtî, lui-même, avoue qu'il n'aime pas la logique et qu'il ne l'a jamais connue bien. Il en a même eu une forte déception, il lui arrive de croire qu'il est une autorité en matière du droit musulman, mais ses contemporains ne l'ont pas accepté. Car il ne connaissait pas la logique qui est une condition indispensable pour avoir droit à ce titre². Dira-t-on donc que c'est par vengeance que Siyûtî a fait ce procès? D'ailleurs, le fait d'imposer cette condition, pour être une autorité juridique, signifie que la logique continue jusqu'au XVI^{ème} siècle à jouer son rôle dans la culture arabe.

En réalité, comme nous l'avons déjà dit, Ghâzalî dans son attaque contre la philosophie tenait à sauver la logique. Mais la postérité ne l'a pas suivi fidèlement. Déjà au XIII^{ème} siècle deux grands traditionalistes, Ibn al-Şalâh († 1245) et son élève Al-Nawawî († 1277) ont interdit l'enseignement de la logique³. Bien d'autres ont soutenu au contraire le point de vue de Ghazâlî. Siyûtî cherche donc à appuyer Ibn al-Salâh et à prouver l'interdiction qu'il avait lancée⁴. Un logicien algérien du XVI^{ème} siècle, al-Akhḍarî

1- Siyûtî, *op. cit.*, p. 15.

2- Siyûtî, *op-cit.*, p. 1-3.

3- Ibn al-Salâh: *Fatāwā Ibn al Salâh*, le Caire, 1930. Il est à remarquer qu'Ibn al-Şalâh avait commencé, lui-aussi, à apprendre la logique comme Siyuti, mais sans succès.

4- Siyuti, *op. cit.*, p. 9.

s'applique à la jurisprudence aussi bien qu'à la théologie. Bien avant Ghâzâlî, il a essayé d'expliquer les règles logiques par des exemples tirés de la jurisprudence musulmane¹. Sa dialectique s'appuie sur des règles d'Aristote, aussi bien que sur celles des théologiens musulmans. Dans son grand ouvrage, *Al-Fişal*, Il se sert pour ainsi dire d'Aristote le logicien pour réfuter Aristote le métaphysicien². Sa dialectique redoutable tire souvent sa force d'une fermeté méthodologique.

V.- Ibn Khaldâûn est, peut être, le premier qui ait connu l'influence de la logique sur les études théologiques musulmane. Il fait remonter cette influence à Imâm al-Ḥaramain qui, d'après lui, introduit pour la première fois la méthodologie aristotélicienne dans les sciences dogmatiques de l'Islam³. Dans un article savant de l'Encyclopédie de l'Islam, Macdonald reproduit exactement cette thèse⁴. Nous avons déjà montré la part d'Imam al-Ḥaramain dans l'établissement de la méthode dialectique et dans son application aux recherches théologiques. Mais nous croyons avoir suffisamment démontré qu'Ash'ari est le vrai initiateur de cette méthode qui s'est développée dans son école par la suite.

Il y en a qui sous-estiment aujourd'hui le rôle joué par la logique d'Aristote dans le monde arabe ou qui le nient complètement⁵. C'est sans doute sous l'influence d'un certain traité d'al-Siyûṭî publié dernièrement et auquel nous avons fait mention auparavant. Mais au fond ce traité ne prouve rien, car il porte surtout sur *'Ilm al-Kalâm* (la théologie), il donne des citations qui s'y opposent et qui interdisent même son enseignement.

1- Ibn Ḥazm, *al-Taḡrib lihadd al-Mantiq*, Le Caire 1965, p. 12-17.

2- Ibn Ḥazm, *Al-Fişal*, t. 2., p. 3-7.

3- Ibn Khaldûn, *op-cit.*, p. 406.

4- Macdonald, Art. Kalam dans E.I., t. 22, p. 716.

5- Nashshar, *op. cit.*, p. 68-69.

avec beaucoup de Mo'tazilites et en particulier avec Al-'Allâf¹. Les Ismâ'iliens, et les Fâtimites en particulier, envoyaient leurs do'at (propagandistes) un peu partout pour plaider habilement leur cause. Dans toutes ses polémiques, la logique d'Aristote jouait un grand rôle, elle fut appliquée et fortement employée.

Nous devons dire encore un mot d'une sounîte, soeur de l'école Ash'arite et sur laquelle nous sommes mal renseignés. Un bon livre de son fondateur, Abû Manşûr al-Maturidî († 944) vient de paraître, il s'appelle "*Kitâb al-Tawhîd*." Dans ce livre, Maturidî esquisse quelques lignes concernant les sources de notre connaissance et les différentes sortes d'arguments que nous employons². Dans son exposé, il emploie aussi quelques termes philosophiques et logiques, par exemple: la quiddité, l'essence, la substance et l'accident. Ses grands successeurs, comme Abu al-Mo'in al-Nasafî († 1114) dont les écrits théologiques sont encore manuscrits et Najm al-Dîn al-Nasafî († 1142), auteur d'al-'Aqâ'id³, adoptent la même dialectique que les Ash'arites et se servent beaucoup de la logique aristotélicienne.

Enfin, un grand traditionaliste (Salafî) du onzième S., Ibn Ḥazm († 1062) doit être mentionné, il était à la fois un logicien et un grand dialecticien. Mal renseigné sur lui, Van Arendonk croyait à tort qu'il avait critiqué et contredit la logique d'Aristote⁴. Comme l'a fait observer Goldziher, on peut affirmer qu'il n'en est rien et qu'au contraire Ibn Ḥazm a beaucoup estimé la logique aristotélicienne⁵. D'après lui, la logique est une espèce de propédeutique universelle qui sert à toutes les sciences. Elle

1- Al-Khayyât, *al-Intisâr*, p. 41.

2- Maturidî, *Kitâb al-TaWhîd*, Beyrouth 1970, p. 3-7.

3- Nasafî, *al-'Aqâ'id al-Nasafiyya*, Le Caire 1948.

4- Van Arendonk, art-Ibn Ḥazm dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. 11, p. 408.

5- Ibn Ḥazm, *Al-Fisal fi al-Milal wal Nihal*, Le Caire 1928, p. 95.

al-Sâdiq († 765) fut à son temps une autorité scientifique: son savoir était vaste et le respect qu'il a eu était unanime, de la part des sounites aussi bien que des chi'ïtes.

On identifie souvent la dogmatique chi'ïte et la dogmatique mo'tazilite, mais il y a là une certaine confusion. Les premiers Imâms chi'ïtes étaient plutôt des traditionalistes. Ga'far al-Şâdiq, lui-même, n'approuvait pas la spéculation théologique, malgré tout ce que la postérité chi'ïte lui attribuait¹. Comme les *Şahâba* et les *Tabi'in*, il n'aimait pas les discussions portants sur le problème du libre arbitre ou des attributs divins. Les premiers théologiens chi'ïtes, tels que: Hishâm ibn al-Hakam († 767) et son collègue Muhammad Ibn Al-No'mân, étaient en opposition avec les mo'tazilites. Ils professaient un anthropomorphisme qu'aucun mo'tazilite ne peut admettre². Les Ismâ'iliens ont eu une dogmatique qui se rapproche plutôt de la philosophie que de la théologie. Ce n'est que sous la dynastie bowyhide que certaines alliances fut établie entre le chi'ïsme et le mo'tazilisme, sans doute sous la pression de l'ash'arisme. Les Zaydites ont fini par professer une doctrine purement mo'tazilite, ou mieux joabâ'ïte. Ils sont à nos jours les seuls représentants du mo'tazilisme et chez eux au Yémen on a découvert dernièrement quelques-unes de ses sources précieuses.

Quelle que soit la dogmatique des Chi'ïtes, ils étaient de grands dialecticiens, ils avaient à se défendre contre leurs adversaires, non seulement par le sabre, mais aussi par le raisonnement, leur sabre fut d'ailleurs arraché d'assez bonne heure. Ils défendaient leur point de vue politique et dogmatique. Déjà, Hisham ibn al-Hakam avait la grande renommée d'être un bon polymiste, les Chi'ïtes se flattaient de l'avoir. Il a eu des discussions

1- Al-'âmîlî, *A'yân al-Chî'a*, Le Caire, 1907 t. 1., p. 224-231.

2- Shahrastânî, *Milal wa Nihal* Le Caire, 1902, t. 2., p. 308.

poussent davantage l'emploi du syllogisme dans la démonstration théologique. Ils tiennent à prouver chaque attribut divin par un syllogisme spécial.

IV. - D'autres écoles

L'influence de la logique aristotélicienne sur la théologie musulmane, qui se fait sentir à partir du X^e siècle, ne se cantonne pas dans l'école Ash'arite, elle la dépasse et agit sur d'autres écoles. On peut la constater chez les Mo'tazilites postérieurs, tels que Khayyât et 'Abd-al-Jabbâr dont nous avons déjà parlé. Dans son *Intisâr* (le Triomphe), le premier a fait une plaidoirie convaincante contre le mensonge et le sophisme d'Ibn Al-Rawandî. Il la suit pas à pas pour montrer ses contradictions, réfuter ses accusations et prouver sa mauvaise foi. Il le réfute par son propre aveu et le met dans une impasse où il ne peut sortir. C'est une polémique technique et bien ordonnée¹. Dans son *Moghni*, 'Abd al-Jabbâr se montre à la fois philosophe et dialecticien. Il procède par définition et division. Il expose correctement l'opinion de son adversaire, l'analyse soigneusement pour découvrir sa faiblesse et son illogisme. Il poursuit toutes les objections, réunit toutes les hypothèses et les discute une à une. Il ne se contente pas d'un seul argument, mais il en cite parfois plusieurs².

Les Chi'ites avaient, eux aussi, leurs motakallimîn, ils ne pouvaient se passer de faire de la théologie. Ils suivaient le mouvement culturel de l'Islam et vivaient à côté des grands théologiens contemporains: traditionnalistes et Mo'tazilites. Wâsil ibn 'Atâ', le premier fondateur de l'école mo'tazilite, fut l'élève d'un petit fils d'Ali, Abu Hashim Ibn Muhammad ibn al-Hanafiyya. A son tour, un autre petit fils de sa quatrième génération d'Ali, Zayd Ibn 'Ali Zayn al-'Abidîn († 740) fut l'élève du même Wâsil. Le grand Ga'far

1- Khayyât, *Intisâr*, voir par exemple p. 7-8, 14, 64-65.

2- Abd al-Jabbâr, *al Moghni*, voir par exemple t. VI, p. 135-156, 215-221, 223-229.

nous à bien des égards, une image parfaite de Ghazâlî avec peut-être moins de profondeur. Sa dialectique est fondée, comme celle d'Ash'arî, sur la multiplicité des arguments, et dominée par un esprit philosophique, comme celle de Ghazâlî. C'est un Ash'ariste libéral, il procède pourtant comme ses devanciers par définition et division. C'est surtout par des propositions disjonctives qu'il épuise les termes de chaque alternative, montre les idées sous leurs différents aspects, tourne et retourne l'objet dans tous les sens. Il emploie constamment cette méthode dans son *Asâs al-taqdîs* qui est un de ses grands écrits polémiques¹. Comme Bâqillânî et Jowaynî, il donne dans son *Mohassaṣal* une introduction portant sur la théorie de la connaissance et traitant quelques données logiques².

Râzî, semble-t-il, le dernier grand représentant de l'école Ash'arite. Ses successeurs sont pour la plupart des compilateurs qui suivent fidèlement la doctrine et la méthode de leurs devanciers, ou des auteurs qui se contentent d'abrégés les ouvrages précédents. Parmi les premiers, on peut citer 'Aḍḍ al-Din al-Igî († 1355), auteur d'*al-Mawâqif* qui a eu un grand succès dans l'enseignement théologique musulman durant les cinq siècles derniers. C'est une vaste compilation qui contient à la fois de la théologie et de la philosophie, y compris la logique³. Chose curieuse, après la grande attaque de Ghazâlî, la philosophie n'a trouvé asile en terre d'Islam que chez les théologiens et quelques mystiques. Parmi les abrégés, nous pouvons mentionner *al-Sanûsiyya al-Soghrâ* de Sanûsi († 1490) qui est un petit traité de dogmatique en prose, ou *al-Jawhara* de Laqânî († 1631) qui est un autre traité en vers; le vers est plus facile à apprendre par cœur⁴. Tous ces auteurs

1- Râzî, *Asâs al-taqdîs*, Le Caire 1910, p. 41-42, 110-111.

2- Râzî, *Mohassaṣal afkâr al-Motaqaddimîn wal mota'khkhrin*, Le Caire, 1865.

3- Al-Igî, *Mawâqif*, Le Caire 1948.

4- Sanûsi, *Matin at-Sanûsiyya*, Le Caire 1927. Laqânî, *Al-Jawhara*, Le Caire 1865.

philosophie, il met la logique hors cause, car elle s'occupe des lois générales de la pensée et sur lesquelles nous sommes tous d'accord¹. D'ailleurs, la logique n'est pas une affaire propre aux philosophes, c'est aussi une partie du *Kalâm* que les théologiens appellent *Kitâb al-Nazar* (livre de la spéculation) ou *Kitâb al-jadal* (livre de la dialectique)². Il essaie, lui-même, de faire un tableau de ce qu'il appelle "*al-mawâzîn al-'agliyya*" (les balances rationnelles) dont il prétend avoir tiré du Coran. Ces *mawâzîn* ne sont rien d'autre que le syllogisme aristotélicien dans ses différentes formes: catégorique, conditionnelle et hypothétique³.

Inutile de remarquer que l'histoire de l'Ecole ash'arite est encore à faire, nous ne pouvons la tracer ici en entier; c'est une école qui a existé au IV^e siècle de l'hegîr et qui persiste jusqu'à nos jours. Nous nous contentons d'en citer les plus grands noms. Il n'y a pas de doute que Shahrastânî († 1153) en est un. C'est un contemporain de Ghazâlî, un peu plus jeune que lui. Il était versé dans l'histoire des sectes et des systèmes théologiques et philosophiques. Grâce à son *Milâl wa Niḥâl*, nous l'avons connu depuis longtemps et nous avons été bien renseigné sur les différentes sectes de l'Islam. Pour avoir une idée de sa méthode dialectique, il suffit de jeter un coup d'oeil sur son livre précieux: *Nihâyat' al-Iqdâm fi 'ilm al-Kalâm*. On y trouve une dialectique très serrée, savante et bien ordonnée. Elle use beaucoup de la terminologie aristotélicienne et particulièrement en logique que Shahrastânî connaît à fond. Elle emploie à outrance le syllogisme conditionnel et hypothétique⁴.

Après Shahrastânî, vient Fakhr al-Dîn Al-Râzî († 1208) qui est, pour

1- Ghazâlî, *Maqâsid*, p. 8.

2- Ghazâlî, *Tahâfot al-Falâsifa*, Le Caire 1903, p. 5.

3- Ghazâlî, *al-qistâs al-mostaqîm*, Le Caire 1945.

4- Shahrastânî, *Nihâyat al-Iqdâm*, London 1934.

Tamhîd par une sorte de théorie de la connaissance et traite du raisonnement (Istidlâl)¹. Nous savons qu'il a été envoyé par 'Aḍod al-Dawla, le Boyhîd († 983), à Constantinople pour discuter sur place des problèmes religieux avec les chrétiens et il a eu un grand succès². Ibn Khaldouñ a remarqué que Baqillânî avait posé, le premier, les principes rationnels de la spéculation et de la démonstration théologique³.

Al-Jowaynî, Imâm al-Haramain († 1088), en a fait autant, il s'occupait, lui-aussi, de la théorie de la connaissance et du raisonnement dans l'introduction de ses deux grands livres qui nous sont arrivés, à savoir: *Kitâb al-Irshâd* et *Kitâb al-Shâmil*⁴. C'est une tradition établie et suivie par presque tous les postérieurs. Il nous a laissé également un écrit, encore manuscrit et que l'on espère publier prochainement. Il s'appelle *Al-Jadal* (la Dialectique) et porte une marque évidente de la logique aristotélicienne⁵.

Son grand élève, al-Ghazâlî († 1111), en particulier, a mis la logique au service de la théologie d'une manière plus savante et très fine. Il est par excellence le plus grand dialecticien de l'Islam, son combat contre les philosophes et auquel il consacra son *Tahâfut Al-Falâsifa* est un des rares exemples de la polémique philosophique et religieuse. Sa dialectique est basée sur une connaissance profonde de l'aristotélisme et des idées philosophiques. Il s'intéressa à la logique, lui consacre plusieurs écrits et l'applique non seulement à la théologie, mais aussi à la jurisprudence⁶. Dans sa lutte contre la

1 Baqillânî, *Kitâb al-Tamhîd*, Beyrouth, p. 6-14.

2- Ibn 'Asakir, *Tabîṭ kadhib al-muftarî fîma nusiha ila al-Ash'arî*. Damas 1938, p. 217.

3- ibn Khaldouñ *Mogaddima* p. 406.

4- Jowaynî, *al-Irshâd*, Le Caire 1950, p. 8-15; *al-Shâmil fî usûl al-Dîn*, Alexandrie, 1959, p. 97-108.

5- M. Fawqiyya Hussein, *al-Jowaynî*, Le Caire 1964, p. 90-113.

6- Ghazâlî, *Maqâsid al-Falâsifa*, Le Caire 1913, *Mihakk al-Nazar*, Le Caire s.d., *Mi'yâr al-'Ilm.*, Le Caire 1927, *Al-Mustasfâ*, Le Caire 1902.

polémique religieuse. Son *Ibâna*, qui est sans doute son dernier écrit nous renseigne suffisamment sur sa méthode dialectique¹. Il discute dans ce livre les opinions de ses adversaires mo'tazilites. Il distingue toutes les faces d'une même question, donne sur chaque point les arguments contraires et finit par choisir entre l'affirmation et la négation. Chose digne de remarque, la dialectique ash'arite offre beaucoup d'analogie avec celle des scolastiques, sans doute parce qu'elles ont subi toutes deux des influences identiques². Comme les Latins, Ash'arî procède par division et classification, essaie de tout ramener à la forme du syllogisme et fait appel à l'autorité religieuse. Une de ses expressions fréquentes est celle-ci: "si l'on dit... nous disons" (*Fa in qîl qolto*). Cette formule par laquelle il envisage toutes les hypothèses possibles relatives à un problème donné et qui fait époque dans la scolastique arabe, ressemble, dans une large mesure, à la méthode *sic et non* très connue dans la scolastique occidentale. Ash'arî adopte en outre un procédé dont les dialecticiens latins font souvent usage et qui consiste à multiplier le nombre des arguments, par exemple pour démontrer la possibilité de voir Dieu dans l'au-delà, il donne une dizaine d'arguments³. Enfin, habile dialecticien, il réfute ses adversaires par leurs propres arguments, c'est là *al-ilzâm* des Arabes ou *l'argumentum ad hominem* des Latins. A côté de cette technique, il excelle dans les analyses des mots et suit la méthode qu'Aristote avait pratiquée dans ses études des synonymes et des homonymes.

Ses disciples ont suivi son exemple et ont développé son art dialectique. Ils ont, peut-être fait mieux que lui usage de la logique aristotelicienne. Déjà Baqillânî († 1013), le seconde fondateur de l'école ash'arite, ouvre son

1- Ash'arî, *al-Ibâna'an Oṣûl al-diyâna*, Le Caire 1900.

2- Sur la méthode dialectique des Latins, voir Haurcau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris 1872-1880, T. 11, P. 288; Picavet, *Histoire des Philosophies médiévales*, Paris 1907, p. 11, 62.

3- Ash'arî, *Ibâna*, p. 13 et suivantes.

(† 910) est un grand Mo'tazilite du X^e siècle qui réfute les accusations injustes d'Ibn al-Rawandî (X^e S.).¹ Nous avons récemment publié la majeure partie d'*al-Moghni* qui est une grande encyclopédie mo'tazilite. Son auteur, Abd al Jabbâr († 1024), est lui-aussi, un polémiste de premier ordre.²

Cependant, la dialectique des premiers mo'tazilites s'appuie essentiellement sur l'éloquence et l'ingéniosité. Elle se sert de certains termes logiques, mais elle est avant tout une dialectique oratoire qui doit toute sa force aux expressions choisies et à l'interprétation des faits naturels. Ibn Kholdoûn († 1406) avait déjà remarqué avec raison que les premiers théologiens n'ont pas beaucoup tiré profit de la logique aristotélicienne.³

De notre côté, nous avons constaté que le X^e siècle est une transition entre deux périodes distinctes dans l'histoire de la dogmatique musulmane. Il est marqué par deux phénomènes très importants. D'une part, l'école mo'tazilite. D'autre part à la place de la dialéctique oratoire que nous venons d'indiquer se substitue une dialectique savante et ordonnée.⁴ Nous n'avons pas ici à nous occuper de la doctrine des Ash'arite. nous voulons simplement dire un mot de leur méthode dialectique.

III. - Les Ash'arites.

Ash'arî († 935) avait un talent polémique aussi développé que celui des premiers mo'tazilites, et auquel il a ajouté une technique que ces derniers n'ont pas connue. C'est par le contact des philosophes contemporains et par les écrits logiques d'Aristote qu'il a appris cette technique. La syllogistique aristotélicienne est devenue entre ses mains une arme solide de la

1- al-Khayyat, *al-Intiṣâr*, éd. Nyberg, le Caire, 1925.

2- Al-Jabbâr, *al-Moghni*, Le Caire 1957-1964.

3- Ibn Khaldoun, *Moqaddima*, Beyrouth 1874, p. 406.

4- Madkour, *L'Organon*, p. 252-253.

ils s'en sont inspirés. Certes, ils se sont opposés à quelques uns de ses principes physiques et métaphysiques, mais jusqu'à présent, rien ne prouve qu'ils ont critiqué sa logique. Sīyūṭī († 1505), dans un traité récemment publié, en a déjà parlé, cependant il n'en a fait que donner des citations générales qui ne signifient pas grand-chose.¹ A sa suite, M. Nashshâr est revenu à la question sans rien préciser.²

Les premiers Mo'tazilites étaient de grands dialecticiens qui cherchaient à défendre leur dogme contre les athées (*al-zanâdiqa*), les hérétiques (*al-molḥidîn*), les dualistes et les polythéistes (*al-mochrikîn*), mazdeistes, manéchéens et sabéens. Ils font penser aux premiers apologistes du christianisme. Mais leur défense est une des plus énergiques que l'on ait jamais connues dans l'histoire des sectes religieuses. Parmi eux, on peut citer un Wâṣil ibn'Aṭâ' († 747), un Nazzâm († 845), un 'Allâf († 849) et un jāḥiẓ. Ils ont tous fait preuve d'un talent marqué dans la discussion et la controverse, talent grâce auquel ils ont pu lutter contre leurs adversaires nombreux. Aussi appelle-t-on en général les Mo'tazilites des dialecticiens (*al-Jadaliyyîn*)³ et chaque dialectique a son art.

Ils ont composé beaucoup de dissertations et des traités pour réfuter les opinions adverses. Hélas peu de chose de leurs écrits nous est arrivé et on ne trouve que des fragments de leurs discussions dans les grands ouvrages littéraires arabes, tels que: *al-Bayân wal tabyîn* de Jāḥiẓ, *al-Kâmil* d'al-Mubarrad († 898), *Kitâb al-Aghânî* d'al-Aṣṣafhânî († 966) et *al-Amâlî* d'Abu 'Alî al-qâṭî († 967). Nous devons mentionner également *Kitâb al-Intiṣâr* qui est proprement un écrit polémique. Son auteur, al-Khayyât

1- Al-Siyuṭī *Sawn al manṭiq wal kalâm 'an fann al-Manṭiq wal Kalâm*, ed. Nashshâr, Le Caire 1947, p. 18.

2- Nashshâr. *Manâḥij al-baḥṭh 'ind Mutaḥakkiri al-islâm*, Le Caire 1947, p. 68-69.

3- Mas'oudî, *Morûj al Dhabab*, Paris 1861-77, t. 22, p. 401.

en main l'arc de la controverse. On y voit aussi Boèce († 524) et la théologie démonstrative avec son triangle représentant les trois figures du syllogisme.¹ En un mot, l'Eglise qui surveillait la pensée en Occident durant le moyen-âge autorisa l'enseignement de *l'Organon*.

Il en est de même de la théologie musulmane. Nous savons que *l'Organon* fut traduit en arabe d'assez bonne heure. Déjà au VIII^e siècle, on connaissait quelques unes de ses parties et presque à la fin du IX^e siècle, il était entièrement traduit, y compris ses commentaires anciens. C'est par l'intermédiaire de ces commentaires que certains principes de la logique stoïcienne ont été transmis au monde musulman. La quatrième figure du syllogisme attribuée à Galien n'a pas manqué, elle aussi, de trouver son chemin vers la culture arabe. Une fois traduit, *l'Organon* fut résumé et commenté par des auteurs arabes. Parmi eux, se trouvent des Motakallimîn dont on peut citer Ibn Karnîb († X^e S.) et Abou Zayd al-Balkhî († 934).² Le fameux Al-Kindî († 873) peut être considéré à la fois un philosophe et un théologien, il était un mo'tazilite avant d'être un philosophe.

II. - Les Mo'tazilites.

En fait, pendant cette période du mouvement traducteur s'est fondée la première et grande école théologique musulmane, à savoir: l'école mo'tazilite. C'est elle qui a fondé la théologie musulmane ('Ilm Al-Kalâm). Avides de savoir, ses premiers grands chefs voulaient tout apprendre, ils s'intéressaient aux différentes cultures orientales et occidentales. Ils ont bien connu Aristote et ses grands écrits. Parlant de lui, al-Jâhîz († 868) l'appelait le logicien (*Ṣâhib al mantiq*).³ Il n'y a pas de doute qu'à certains égards

1- Renan: *Averroès et l'averroïsme.*, 8^e éd., Paris 1925, p. 321.

2- Ibn Al-Nadîm, *al Fihrist*, Le Caire 1930, p. 350.

3- Jâhîz, *al-Hayawân*, Le Caire, ed. Sacy, T. 7, p. 85, t. 11, p. 18, t. 221, p. 102, t. IV, p. 52, t. V., p. 147, 156, t. 766, p. 72.

La logique d'Aristote chez les Motakallimîn¹

I. - Nous avons essayé, il y a plus de trente ans, de faire l'histoire de l'*Organon* d'Aristote dans le monde Arabe. Nous avons expliqué comment il fut traduit, interprété et appliqué en arabe. Nous avons également attiré l'attention sur le rôle qu'il a joué dans les différentes écoles musulmanes. Les philosophes l'ont bien adopté avec la plupart des additions qui lui avaient été ajoutées auparavant. Les théologiens s'en sont servis pour défendre leurs crédos. Les juristes (les Fuqahâ') en ont fait usage pour établir leur méthode législative.² Plus récemment, nous avons traité longuement l'influence de la logique d'Aristote sur la grammaire arabe.³ Aujourd'hui, nous voulons nous arrêter au rôle qu'elle a joué dans la dogmatique musulmane.

Au fond, une dogmatique n'a rien à voir contre la logique elle-même. Au contraire, elle peut lui fournir une arme solide pour défendre ses idées et ses principes. C'est ainsi, pendant six siècles environ au moyen-âge, que l'on a considéré la logique comme une base de toute spéculation. Elle fut la première branche de la philosophie qui pût fraterniser avec la théologie chrétienne.⁴ Certains tableaux du moyen-âge sont assez *significatifs* sous ce rapport. St Augustin (†430) s'y montre avec la théologie scolastique, tenant

1- Ce sujet a été abordé un peu plus sommairement dans un Congrès à Harvard en 1971.

2- Madkour. *L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe*, Paris 1969, seconde édition.

3- *Majallat Majma' al-lugha al-'Arabiyya*: Le Caire 1955, t. VII, p. 338.

4- Frank: *Esquisse d'une histoire de la logique*, Paris 1838, pp. 216-218.

La logique d'Aristote chez les Motakallimîn

par

I. MADKOUR

- 12) This argument is certainly weak because it is based on a confusion between "matter" and "genus". In Avicennian metaphysics "matter" is an *external* constituent, the corresponding *rational* constituent being "genus".
- 13) 'Abd al-Razzâq al-Lâhijî (d. 1640), disciple and son-in-law of Mollâ Şadrâ, the author of the above-mentioned *Shawâriq al-Ilhâm* which he wrote in the form of a commentary upon Ṭûsî's *Tajrîd al-I'tiqâd* (or *Tajrîd al-'Aqâ'id*) but which is far more than a commentary. The book itself remains to be studied.
- 14) At the outset of Section II.

Footnotes

- 1) *Tajrīd al-I'tiqād (or Tajrīd al-'Aqā'id)* in *Kashf al-Murād* by al-Ḥillī, Qum, undated, p. 60.
- 2) According to the majority of the later philosophers, this stage is not to be established as that of "quiddity quā itself", but rather as a special kind of "quiddity quā non-conditioned" technically known as *māḥīyah lā bi-sharṭ maqṣamī*. The latter is "quā non-conditioned" which stands side by side with, and opposed to, "quā negatively conditioned" and "quā positively conditioned". Since, however, this is not a point having a direct bearing upon the problem we are concerned with in this paper, I shall treat the *i'tibār* now at issue as "quiddity quā quiddity".
- 3) See Taftāzānī: *Sharḥ al-Maqāṣid*, Istanbul, 1305 A.H., p. 98.
- 4) Ḥāshim al-Ḥusaynī, for example, categorically states: "quiddity" in this dimension cannot be predicated of anything else, nor can anything else be predicated of it (*Tawḍīḥ al-Murād*, Tehran, 1381 A.H., p. 131). But this is evidently a mistake (See al-Kāzīmī al-Khurāsānī's remark on this point in his *Taqrīrāt Muḥammad Ḥusayn al-Nā'īnī*, vol. 1, Tehran, 1368 A.H., p. 359. Also al-Khū'i: *Ajwad al-Taqrīrāt fī al-Uṣūl*, vol. 1, Qum, undated, p. 522.
- 5) See Jurjānī: *Sharḥ al-Mawāqif* III, Cairo, 1907, pp. 26-28.
- 6) 'Abd al-Razzāq al-Lāhījī: *Shawāriq al-Ilhām*, vol. 1, Tehran, 1860, p. 150.
- 7) *Ibid.*, p. 148.
- 8) *Op. cit.* pp. 101-102.
- 9) *Sharḥ Tajrīd al-Ṭūs*, Lith., Tehran, 1247 A.H., pp. 84-85.
- 10) Dawwānī wrote an encyclopaedic survey of Islamic philosophy entitled *Unmūdḥaj al-'Ulūm* ("A General Survey of All Sciences") against which Dashtakī wrote a book of refutation called *Radd 'alā Unmūdḥaj al-'Ulūm al-Jalālīyah* ("Refutation of Jalāl al-Dīn's General Survey of All Sciences"). The following exposition is based on Lāhījī (*op. cit.*) p. 149.
- 11) Thus understood, however, *bi-sharṭ lā* will simply be "matter" (*māddah*) as we have defined above. And this is what Dawwānī is going to point out.

Lâhijî points out that the source of confusion for the critics of Ṭûsî lies in the fact that Ṭûsî uses the word *maḥdhûfan* "being removed" in a way which is really confusing. But in truth the "removing" here does not mean the rational process of removing all other elements from "quiddity". It means exactly the same situation which Ibn Sînâ pointed to by the use of a far less confusing phrase: *bi-dhâti-hâ* "in itself", i.e. "quiddity quâ itself".

Thus, Lâhijî concludes, there is no contradiction between Ṭûsî and Ibn Sînâ. Nor is there any confusion in the conception of Ṭûsî himself between the so-called two meanings of "quâ negatively conditioned".

VI

We have examined in the foregoing some of the representative views on the nature and structure of "quiddity quâ negatively conditioned". In spite of an exceeding importance that has been attached to it --- or, we might say, precisely because of it --- the problem does not seem to have reached any final solution. However this may be, the distinction between the two meanings of "quâ negatively conditioned", together with the more general distinction between the two systems of the *i'tibârât* of "quiddity", have exercised an indelible influence on the development of Islamic philosophy in all its branches including the semantic theory of jurisprudence. But to go further into details about these matters will take us too far beyond the scope of the present paper.

is intended to be a description of the state in which we find “quiddity quâ itself” before our mind proceeds to analyze its structure.

Thus, in the view of Lâhijî, the first sentence in the above-cited passage from Ṭûsî’s *Tajrîd* must be given an articulation entirely different from the usual one. The usual articulation — in accordance with which we translated the passage earlier¹⁴ — connects the words “all elements other than...” with the verb *qad tûkhadh* (“may be viewed”), so that the sentence reads: *Wa qad tûkhadh/al-mâhîyah/maḥdhûfan ‘an-hâ mâ ‘adâ-hâ*. The articulation which Lâhijî proposes takes the words “all elements other than...” as an adjectival phrase qualifying *al-mâhîyah*, so that the reading will be: *Wa qad tukhadh/al-mâhîyah maḥdhufan ‘an-hâ mâ ‘adâ-hâ/bi ḥayth lau inḍamma...*, which will mean: “Quiddity in the state in which all elements other than itself are removed therefrom (i.e. in the state of “quâ itself”) may be viewed in such a way that if any element...”. Under this interpretation, Ṭûsî is here referring to the above-mentioned process of rational elaboration in virtue of which “quiddity quâ itself” comes to be viewed in such a state that whatever is associated with it must be regarded as an alien element added to it from outside. The structure of “quiddity” which is disclosed to the mind through such a rational process is no other than “quâ negatively conditioned”.

All this would seem to indicate that Lâhijî does not recognize the validity of the conception peculiar to System-A in the understanding of *bi-sharṭ lâ* or “quâ negatively conditioned”. For *bi-sharṭ lâ* as understood in terms of System-A would, in his view, simply be “quiddity quâ itself”. His treatment of the matter shows at the same time how he understands System-B in relation to “quâ negatively conditioned”. The latter, according to his understanding, refers to the state in which the negative situation of “other elements” vis-à-vis “quiddity” has come into a clear focus of our consciousness after having been completely hidden and invisible at the stage of “quâ itself”.

“quâ negatively conditioned” in the sense (b). ‘Animal’ does exist in the external world when it is considered in the state of “quâ negatively conditioned” with regard to ‘rational’ alone, although it cannot have external existence when it is considered in isolation from *all* elements other than itself. Thus, Dawwânî concludes, there is no real contradiction between the two Masters.

V

Lâhijî himself¹³ has an original solution of his own to offer for the problem concerning the notorious “confusion” which many a leading thinker have seen in Ṭûsî’s description of “quâ negatively conditioned”.

He starts with “quiddity quâ itself” (*min hayth hiya hiya*). “Quiddity quâ itself” is absolutely nothing other than itself. That is to say, all the elements that could possibly accompany it, whether negative or positive, are all precluded from “quiddity” at this stage. Thus we find Ṭûsî’s words: “all elements other than itself being removed therefrom” literally actualized in “quiddity quâ itself”. It is important to remark, however, that at this highest stage of abstraction, the expression “all elements other than itself being removed therefrom” refers only to the *de facto* structure of “quiddity quâ itself” before the mind starts to work upon it. Otherwise expressed, there is as yet no representation or notion of the “*exclusion of other elements*” from “quiddity”. The very act of conceiving its-being-detached-from-all-other-elements belongs to the secondary level of rational elaboration. At the primary level of conception which is prior to all rational elaboration, “quiddity” is simply intuited in itself, there being on our part no awareness even of its being isolated from other elements.

Now according to Lâhijî, the expression “all elements other than itself being removed therefrom” must be understood exactly in this sense. It

radically differs from Dashtakî in the understanding of “quâ negatively conditioned”. And his interpretation of Ṭûsî’s text is accordingly very different from Dashtakî’s.

In his view, the “abstraction of quiddity”, i.e. looking at “quiddity” in the state of isolation from other elements, is a relative matter. That is to say, “quiddity” in such a state changes its nature and structure in accordance with the “other elements” which are excluded from it. Dawwânî points out two cases as directly relevant to our problem.

(a) The first is the case in which “quiddity” is viewed as being in total isolation from *all* other elements without exception. “Quiddity” in such a state, being a sheer conceptual abstraction, cannot naturally exist in the external world. For in order to exist externally, “quiddity” must necessarily be determined in one way or another. But being-determined is itself an alien factor added from outside to “quiddity” in this dimension.

(b) The second is the case in which “quiddity” is considered as being preclusive of *some* definite element or elements, not of *all*. For example, the ‘body’ viewed in isolation from the ‘soul’, the ‘body’ from whose inner structure the ‘soul’ is considered to be excluded, is in the state of “quâ negatively conditioned” only with regard to the ‘soul’. With regard to the rest of the elements that could accompany the ‘body’, it remains indeterminate, that is, “quâ non-conditioned”. In such a case, it is quite possible for the ‘body’ to become actualized in the external world in virtue of some of these elements other than the ‘soul’.

Dawwânî is convinced that the distinction between these two cases can account for the seeming contradiction which is observable between Ṭûsî and Ibn Sînâ concerning the external existence of “quâ negatively conditioned”. That whose external existence is denied by Ṭûsî is “quâ negatively conditioned” in the sense (a), while Ibn Sînâ affirms its existence because he understands

and every predicate is naturally unified and identified with the subject *in the external world*.

According to Dashtakî, no other interpretation accords with the words of Ibn Sinâ, (which we quoted earlier toward the end of the last section).

Dawwânî, however, takes exception to this view. He says: Dashtakî's thesis is nothing other than a downright denial of the external existence of "matter". For "quiddity" which is actually accompanied by another factor but which remains without being unified with it, cannot but be "matter"; and Dashtakî declares that "quiddity" in such a state does not exist except in the mind. But saying so, Dawwânî continues to argue, comes into direct conflict with what Ibn Sinâ taught, who clearly recognized the existence of "matter". Besides it comes into conflict with reality as well.

The upshot of this argument is that we have to admit that there are two systems of technical terminology in terms of which the phrase "quâ negatively conditioned" must be understood in two different meanings.

Against this criticism Dashtakî argues in the following way. He begins by agreeing that "quiddity *quâ* negatively conditioned" as he himself understands it is a constituent "part" — i.e. "matter" — of a "quiddity" which, accompanied by accidents, actually exists. But, he says, a "constituent part" is not necessarily a constituent part in the external world. For it can very well be a "part" which is obtainable only through rational analysis. Rather, it is in the present context a rational "part", because what are regarded as "accidents" (or "accompanying factors") in the present context are all "predicates", and "predicates" are not constituent "parts" of "quiddity" in the external world. So the denial of the external existence of "matter" in this sense goes neither against the teaching of Ibn Sinâ nor against the objective structure of reality.¹²

This answer, however, does not at all satisfy Dawwânî. Besides, Dawwânî

outstanding philosophers of the age, who were sharply opposed to each other on a number of major problems. The “two meanings” of “quâ negatively conditioned” happens to be one of those problems on which they disagreed in a radical manner¹⁰.

Dashtakî denies the very existence of two different systems of technical terminology. Each one of the three major *i'tibârât*: *lâ bi-sharṭ*, *bi-sharṭ lâ* and *bi-sharṭ shay'*, maintains one and the same basic technical meaning whether it be applied to the relations between “quiddity” and its accidents (System - A) or to the relations holding between the constituent elements of “quiddity” (System - B).

Dashtakî admits that what Ṭûsî refers to by the expression: “all other elements other than itself being removed therefrom” is certainly “quiddity” viewed by itself, in isolation from all external elements. But this does not mean that Ṭûsî is considering here “quiddity”, as it were, in a completely void space, putting it in a state of total conceptual isolation in which it appears without any accompanying accident—— for, Dashtakî says, observing “quiddity” in such a state serves absolutely no purpose in the present context. What is in question is rather “quiddity” observed in such a state that it will remain conceptually independent, refusing to be unified with any accident that may come to be attached to it, i.e. “quiddity” that will continue to keep its self-identity even when in actuality it is accompanied by other elements.¹¹ This and nothing else, Dashtakî says, is what is meant by the “abstraction” (*tajrîd*, i.e. rendering abstract or naked, *mujarradah*) of “quiddity” from all accompanying factors (*lawâḥiq*, sg. *lâḥiq*).

It goes without saying, Dashtakî adds, that “quiddity” seen in such a state does not exist in the external world. For in the external world “quiddity” is completely unified with whatever accompanies it, be the accompanying factor essential or accidental. An “accompanying factor” is a predicate,

indicates that the mental act of adjoining another element to the "quiddity" is a mere supposition. But even a supposed adjoining of another element transposes the "quiddity" from System-A to System-B.

Qûshjî concedes that it is not impossible to understand the expression: "All elements other than itself being removed therefrom" as a reference to the structure of "quâ negatively conditioned" in System-B, namely to understand it in the sense of the "quiddity" not internally mixed with any other element even if in actuality it may be found in combination with other elements. In that case, the clause (4) would be nothing more than an additional explication of what is expressed by (2). In support of this interpretation one could adduce the words of Ibn Sînâ himself which are found in the Metaphysics of his *Shifâ'* and which read: "'Quiddity' may be taken quâ conditioned by nothing (i.e. "quâ negatively conditioned"). That is the case when its concept is represented strictly in such a way that it should be represented alone, that whatever is joined to it should be considered something external to it, and that the original concept should not be predicable of the composite concept (thus produced as the result of this combination)".

But then, Qûshjî continues to argue, the description of Tûsî thus interpreted would come into conflict with the sentence (8): "and it does not exist except in the mind". For "quâ negatively conditioned" in system-B can very well exist in the external world as well as in the mind, whereas whatever is completely stripped of all additional factors cannot in the nature of the case exist in the external world.

IV

Toward the end of the 15th century there arose an interesting philosophical dispute between Jalâl al-Dîn al-Dawwânî (1427-1501) and Ghiyâth al-Dîn al-Dashtakî (d. 1542). Dawwânî and Dashtakî were two

positively conditioned" or "quâ negatively conditioned", is viewed as being joined with something else. Even in the state of "quâ negatively conditioned", it is not the case that "quiddity" stands completely detached from all elements other than itself, as it does in System-A. The only difference between "quâ positively conditioned" and "quâ negatively conditioned" in System-B lies in the following fact. In the former, the added element (Y) is viewed as having completely penetrated into the inner texture of the "quiddity" (X) in such a way that X is actualized as Z pure and simple, leaving outwardly no trace of X and Y. Thus, to use again our familiar example, what we actually have here is the pure concept of 'man', while its constituent elements, 'animal' and 'rational', having been, as it were, dissolved into 'man', lie totally hidden under this composite whole. In the state of "quâ negatively conditioned", on the contrary, the added element is viewed as remaining external to the "quiddity" so that the two constituents, although they actually are united into a single composite, maintain each its own conceptual independence. In the very structure of 'man', for example, 'animal' is intuited in itself as an independently subsisting entity.

It is on the basis of such an interpretation of the two systems that Qûshjî claims to find a confusion between the two meanings of "quâ negatively conditioned" as described by Tûsî.

The expression (2) "all elements other than itself being removed therefrom", he argues, means *mujarradah*, i.e. completely stripped of all additional factors, and therefore it applies only to System-A. For, as we have just seen, in System-B, the "quiddity" is not intuited in its absolute independence; it is viewed in combination with another element, except that the two factors are regarded as mutually exclusive of each other.

This would immediately imply that the clause (4): "if any element were adjoined to it" cannot apply except to System-B. The particule *lau* 'if'

be added to it. When 'animal' is conceived as being in a state in which one of its differentiae has already actualized it, the "quiddity" of 'animal' is said to be in the state of "quâ positively conditioned" in terms of System-B. Thus a "quiddity quâ positively conditioned" in terms of System-B is a predicable, "species".

Bi-sharṭ lâ or "quâ negatively conditioned" is also given two different interpretations in terms of the two systems. In System-A, *bi-sharṭ lâ* refers to the state in which "quiddity" is kept deliberately detached from all elements other than itself, while in System-B "quiddity quâ negatively conditioned" is "quiddity" viewed as a constituent element of a composite conceptual whole in which it is combined with another constituent element. Here we have a "quiddity" (let us call it X) seen as joined to another element (let us call it Y) so that as the result of this combination a third conceptual entity (let us call it Z) is actualized. X and Y are the constituent elements of Z; that is to say, each of X and Y is a "part" (*juz'*) of Z. Thus, to restate the matter in more concrete terms, 'animal' (X) is combined with 'rational' (Y) to form a third concept: 'man' (Z). 'Man' in this context is viewed as a conceptual composite made of 'animal' and 'rational'. 'Animal' is a "part" of 'man'. And under such an interpretation, 'animal' maintains its own conceptual independence so that whatever is joined to it is regarded as something external to it. It is in this sense that the "quiddity" of 'animal' is said to be in the state of "quâ negatively conditioned" in System-B. Since it is only a "part", or a constituent element, of 'man', it cannot be predicated of 'man'. In other words, we cannot say in this particular dimension: "Man is an animal", for 'animal' here does not include in itself the other constituent of 'man', namely 'rational'. 'Animal' in this situation is said to be the "matter" (*mâddah*) of 'man'.

It must be noticed that in System-B, "quiddity", whether it be "quâ

Thus, to repeat, we have two systems of *i'tibârât* of "quiddity", each consisting of the same terms:

- | | |
|---------------------------|-------------------------------|
| (1) <i>lâ bi-sharṭ</i> | "quâ non-conditioned", |
| (2) <i>bi-sharṭ lâ</i> | "quâ negatively conditioned", |
| (3) <i>bi-sharṭ shay'</i> | "quâ positively conditioned". |

Each of these three terms carries a different meaning according to whether it is understood in reference to the one or the other system. Let us, for the sake of convenience, designate the two systems as System-A and System-B respectively. Since about System-A what we already know is sufficient for our present purposes, we shall put System-B in the foreground and consider in particular *bi-sharṭ lâ* and *bi-sharṭ shay'* which are of special relevance to the problem we are concerned with.

Let us first take up *bi-sharṭ shay'* "quâ positively conditioned", or more literally "quâ conditioned by something". It is to be remarked immediately that in System-B the word *shay'* does not mean "anything"; that the reference is rather to a certain definite thing. An accident like 'laughing' (*ḍâḥik*) or 'capable of writing' (*kâtib*), for instance, function in System-A as *shay'*, i.e. a conditioning factor of the "quiddity" (of 'animal', for instance). For in fact in System-A anything can function as a conditioning factor of "quiddity". The 'animal' as conditioned by being-capable-of-writing is 'man', and it provides an example of "quiddity quâ positively conditioned". In System-B, on the contrary, only those concepts which are found in the interior of a "quiddity" and which essentially constitute it from inside are allowed to function as the conditioning factors of the "quiddity". Otherwise expressed, it is only the differentia that can be considered the *shay'* of the "quiddity".

'Animal', for example, is in itself an indeterminate "quiddity". It does not acquire determination and actuality unless a differentia (e.g. 'rational')

meanings with which we are concerned in this section, and to emphasize the importance of maintaining this distinction rigorously and in the most systematic way, not restricting the distinction to “quâ negatively conditioned” alone but extending it to “quâ positively conditioned” and “quâ non-conditioned” as well. And on the basis of this widened view, Qûshjî criticised Ṭûsî’s exposition, although he did not go to the extent of denying the authenticity of the *Tajrîd al-‘Aqā’id*. In view of the historical importance of his theory, we shall give here an outline of the main ideas which he expresses on the particular problem at issue in his famous Commentary⁹ on this very work of Ṭûsî.

It is important to note that, since, as we have just seen, Qûshjî does not restrict the distinction between the “two meanings” to *bi-sharṭ lâ*, but extends it systematically to *lâ bi-sharṭ* and *bi-sharṭ shay’*, the problem is no longer how one should understand the expression “quâ negatively conditioned”. Qûshjî rather proposes to establish now two different systems of *i’tibârât* of “quiddity”, two systems of technical terminology which are parallel to each other in that both consist of three terms exactly the same, but which are different from one another in that they are based each on a different interpretation of the terms.

The basic “meaning” in terms of which one of the two systems is constituted is the same as what we have already elucidated at the outset of the present section as the first meaning of “quâ negatively conditioned”. The *i’tibârât* of “quiddity”, under this interpretation, turn out to be a systematic presentation of the three major ways in which reason can consider “quiddity” in terms of the degrees and modes of determination.

The second system of the *i’tibârât* of “quiddity” is a classification of the mutual relations that are conceivable between the inner (or essential) constituents of “quiddity”, which are capable of being predicated of the latter.

any element were adjoined to it” stands flagrantly in conflict with this understanding. For “quâ negatively conditioned” in the first sense is supposed to be absolutely detached from all “other” elements, so that if any element were to be adjoined to it — even by mere supposition — the “quiddity” would cease to be in the purity of “quâ negatively conditioned” in the first sense.

(b) Nor, however, is it possible for us to take Ṭûsî’s description consistently in the second sense, because the sentence (8) explicitly states that the “quiddity” in question “does not exist except in the mind”. We have already seen above that “quâ negatively conditioned” does exist in the external world, albeit secondarily.

According to Jurjânî, the clause (2) fits only the first sense, while the clause (4) is proper only to the second sense. Thus he sees in Ṭûsî’s description an obvious and undeniable confusion between the two meanings.

It is interesting to remark in this respect that because of this “confusion” no less an authority than Taftâzânî goes to the extreme of denying the authenticity of the *Tajrîd al-‘Aqâ’id* itself. Comparing the above-cited passage with what Ṭûsî says in his Commentary on the Avicennian *Ishârât*, Taftâzânî reaches the astonishing conclusion that this work is probably not a real work of this great Master. Says he: “(The confusion between the two meanings) testifies that this is not one of his real works”. “In this (confusion) we have an indubitable evidence in support of the negative opinion that has been expressed about the *Tajrîd al-‘Aqâ’id*, namely that it is not an authentic work of Ṭûsî, despite the fact that the book is too good and precious to be ascribed to anyone else”.⁸

Of all those who see a “confusion” in Ṭûsî’s description, Qûshjî (‘Alâ’ al-Dîn Aḥmad al-Qûshjî, d. 1474) deserves special mention. He was among the first thinkers to recognize the distinction between the two technical

entity standing opposed to the other element: 'rational'. The concept of 'animal' viewed in this way exemplifies the second meaning of "quiddity quâ negatively conditioned". The "quâ negatively conditioned" is to be taken here as a "constituent part" (*juz'*) or "matter" (*mâddah*) of a "quiddity" ('animal') as the "matter" of 'man' in the present example). 'Animal' here is "negatively conditioned" in the sense that its conceptual independence is conditioned by its difference or separation from 'rational'.

It is important to remark for a right understanding of what we are going to say about the "confusion" Ṭûsî may have made between the two meanings of *bi-shart lâ*, that a "quiddity" understood in the second sense is considered by all those who make this distinction to exist in the external world. It must be admitted, they say, that *primarily* a "quiddity" in such a state exists only in the mind, for it is originally a product of a rational analysis by which the mind establishes it as an independent entity in separation from its companion from which it is in reality *not* separated. However, insofar as it exists in its original form in the external world in combination with its differentia and other accidents, it does exist secondarily and *per accidens*, in the external world.

With this preliminary explanation in mind, let us now turn to the argument of those who see a "confusion" in what Ṭûsî says about the structure of "quiddity quâ negatively conditioned".

The main point of their criticism is as follows. Ṭûsî's description of "quiddity quâ negatively conditioned" lacks consistency in that it can be taken neither in the first sense throughout nor in the second sense. The criticism is based on the observation of the two following facts.

(a) The expression: "all elements other than itself being removed therefrom" clearly shows that what Ṭûsî has in mind is "quâ negatively conditioned" in the first sense. But the clause which follows it, namely: "if

III

Before examining the nature of the “contradiction” or “confusion” which Ṭūsī is said to have made in putting the clauses (2) and (4) together in his description of “quiddity quâ negatively conditioned”, let us first give a brief explanation of the two different meanings which these thinkers attach to the expression *bi-sharṭ lâ*.

(1) The first meaning of “quâ negatively conditioned” concerns essentially and exclusively the conceptual relation between a “quiddity” and its accidents. Here “quiddity quâ negatively conditioned” means “quiddity” in the state of a total seclusion from everything alien and external to itself—“quiddity” as viewed in its absolute conceptual purity apart from all “other” elements, whether the latter be its inseparable accidents (like being-an-odd-number in relation to the “quiddity” of the number 3) or separable accidents (like being-white in relation to the “quiddity” of ‘man’). It will be quite clear that this is precisely the meaning in which we have in the foregoing pages used and understood the expression “quiddity quâ negatively conditioned”. It will be clear also that a “quiddity” understood in this way cannot exist in the external world, because it cannot but be an abstract concept.

(2) The second meaning of *bi-sharṭ lâ* concerns a relation that obtains between the “constituent parts” (*ajzâ*, sg. *juz*) of “quiddity”. Here we start from a concrete situation in which we find a “quiddity” (e.g. ‘man’) being existent in the mind as a conceptual composite (*murakkab*) constituted by another “quiddity” (‘animal’) and a differentia (‘rational’). What we are initially given is, on this supposition, a composite whole (‘man’). Our reason exercises its discriminating ability upon this composite whole and analyzes it into its components: ‘animal’ and ‘rational’. Then the reason considers the concept of ‘animal’ thus taken out of its original composition as an independent

A similar, but slightly different solution of the problem has also been proposed by some of the philosophers, the gist of which is as follows.⁶ The functioning of the mind is by nature such that it can represent anything, even its own non-existence. It is, therefore, quite a simple matter for the mind to represent "quiddity" in the state of an absolute purity, deprived of all its accidents, be they external or mental. So even if "quiddity quâ negatively conditioned" be qualified, already at the primary stage, by being-in-the-mind, the mind is able to consider it as something not qualified by this mental accident.

Those who take this position usually explain the situation by having recourse to cases that are more easily understandable, like the concepts of "non-existent" and "unknown". A "non-existent" thing is *existent* in the mind as long as it is conceived as something, be it in a purely negative way. But this kind of existence does not prevent it from being the concept of "non-existent". Similarly something "unknown" is *known* as such the moment the mind takes cognizance of it. It remains nevertheless the concept of "unknown" in itself. Just in the same way, "quiddity quâ negatively conditioned" is qualified by being-in-the-mind insofar as the mind is conscious of it; but in itself it is "quiddity" standing aloof from all qualifications, and as such is opposed to "quiddity quâ positively conditioned".

So far the above-quoted text of Ṭūsī would not seem to lead into any serious difficulties. Its argument appears flawless. Such, however, is in reality not the case. For many of the first-rate thinkers claim to notice a glaring contradiction between the clauses (2) and (4). Hence the thesis of "two different meanings" of the expression "quâ negatively conditioned" (*bi-shart lā*). We shall be concerned with this problem in the following section.

like Jurjânî, Taftâzânî, Qûshjî, etc., we find this problem being very seriously discussed. Those who take the position that “quiddity” in its absolute purity cannot exist even in the mind argue that “to exist in the mind” is itself an accident so that a “quiddity existing in the mind” is by this very qualification deprived of the conceptual purity which is at issue in the present context. That is to say, the “quâ negatively conditioned” cannot exist in the mind without being transformed into something else.

Against this argument, those who admit the mental existence of “quâ negatively conditioned” point out that the negative thesis is based on a confusion between two different “intentions”⁵. We must, they argue, clearly distinguish between a state of affairs being viewed in its primary, *de facto* mode (*nafs al-amr*) of being, i.e. as naturally given, before the light of analysis is shed upon it, and the state of affairs being viewed analytically when the secondary, reflexive intention of consciousness is focused upon its structure.

Certainly, they go on to argue, a “quiddity existing in the mind” is not a “quiddity” pure and simple without any qualification. But in the first of the two dimensions that have just been explained, “existing in the mind” is still a matter of the primary mode of being, and as such the light of consciousness is not shed upon it. As long as the mind does not take cognizance of it, “existing in the mind” does not constitute an accident of the “quiddity”. And such is exactly the dimension in which the “quâ negatively conditioned” is actualized. The being-in-the-mind viewed as an accident of the “quiddity” belongs to a different dimension, and is therefore to be completely ignored at this stage of primary intention. The being-in-the-mind discloses itself as an accident of the “quiddity” only at the stage of secondary intention, when the consciousness having in itself the pure “quiddity” already actualized, directs now its attention to the very fact that it is being conscious of the “quiddity” in such a state.

the latter dimension, the two concepts get smoothly combined into a third concept, i.e. that of 'rational animal' which in fact is nothing but the concept of 'man'.

Second: --- as indicated by (6) --- a "quiddity" in the state of "quâ negatively conditioned" can never be predicated of anything other than its own self ("Animal is animal"), not even of itself as combined with something else. As we have observed in the foregoing, 'animal' and 'rational', for instance, are in this dimension preclusive of each other, so that the combination of these two concepts remains an external combination of two independent elements: 'animal+rational'. The 'animal+rational' is of course quite a different concept from 'animal', because it is 'animal+ X', representing something more than mere animality. 'Animal' ("quâ negatively conditioned") cannot possibly be predicated of 'animal+ X' because the former precisely represents mere animality. And by this negative feature, too, the "quâ negatively conditioned" proves radically different from the "quâ non - conditioned", for in the latter dimension 'animal' has a full right to be predicated of the combined whole (" 'Animal+rational' is an animal", that is, "Man is an animal").

We may add that in the text quoted above, Ṭūsī does not discuss the related problem, whether there is something that can be predicated of "quiddity quâ negatively conditioned". Briefly stated, the answer is yes. For, although primary intelligibles cannot be predicated of it, secondary intelligibles can⁴. ("Animal is a genus", "Man is a species", etc.).

Third: --- as indicated by the last sentence of the text, (8) --- "quiddity quâ negatively conditioned" does not exist except in the mind. There is no disagreement among Muslim philosophers that "quiddity" deprived of all its accidents, i.e. a purely abstract concept, cannot exist in the external world. The real problem is rather, whether "quiddity" in such a state does or can exist in the mind. Among the leading thinkers of the later periods of Islam,

abstract concept. Structurally it is said to be “negatively conditioned” because here its conceptual purity is maintained by dint of a negative determination, namely, that of not-being-accompanied-by-anything-else.³ In the traditional theory of *universalialia* in Islamic logic, “quiddity” in such a state is known as “rational universal” (*kullî ‘aqlî*). It may conveniently be exemplified by the pure concept of ‘animal’ viewed as a self-subsistent rational entity precluding all other concepts that may possibly be associated with it. In the text given above, Ṭûsî refers to this aspect of the problem by the clause(2): “all elements other than itself being removed therefrom”. The sentence (6) states that a “quiddity” considered in this way is a “quiddity quâ negatively conditioned”.

The text mentions three more points as characteristic of “quiddity quâ negatively conditioned”.

First: — as indicated by (3) - (4) — “quiddity” in such a state cannot form an integral whole with any other concepts. This is but a direct consequence of (1) - (2). Since the concept of ‘animal’, for example, is in this dimension supposed to subsist independently of all other elements which, as we have just seen, are being consciously kept back from it, it is natural that the concept should absolutely refuse to be combined with any other concept — that of ‘rational’, for example — into a conceptual unity. ‘Animal’ and ‘rational’ here are two independent concepts. Even if we forcefully put them together, what is obtained will be nothing more than an external combination of two self-contained elements refusing, just like oil and water, to be mixed with each other. The combination ‘animal’ – ‘rational’ in this conceptual dimension will aptly be compared with a man and a stone put side by side in the external world. They can never be integrated into a whole. This negative feature distinctively marks off the “quâ negatively conditioned” from the “quâ non – conditioned”, for if ‘rational’ is adjoined to ‘animal’ in

For a correct understanding of what is stated here about the category of "quâ negatively conditioned" it must be remembered that most of the leading Muslim philosophers recognize, over and above the three *i'tibârât*, another *i'tibâr* or a stage which metaphysically precedes all of them, namely, a stage at which "quiddity" is viewed in its conceptual purity prior to its being determined or conditioned by anything whatsoever. This is the *i'tibâr* of "quiddity quâ itself" (*mâhiyah min hayth hiya*).²

At the stage of "quâ itself", "quiddity" is viewed in a state of total indetermination. No determination, either positive or negative, is attached to it. It is not determined even by the purely negative determination of not-being-determined-by-anything. "Quiddity" is here being considered in itself and by itself. There is absolutely no reference to whatever is not itself.

It is in the capacity of the human mind, however, to detach itself from the state of pure intuition, recede a step, and consider the intuited thing, whatever it may be, from a distance, observing it in an objective way. "Quiddity quâ itself", when observed in such a manner, discloses itself to the mind as something transcending, or cut off from, all other things. No longer is the "quiddity" then being intuited in its absolute purity; for "other" things have already intruded into the field of consciousness, except that the "quiddity" is put into a negative relation with these "other" things. That is to say, the "other" things of which the mind is conscious and which, so to speak, surround the "quiddity", are intentionally expelled from the field of consciousness and kept back from the "quiddity". All this is a conscious process, at least theoretically if not practically. And the absolute purity or transcendence of the "quiddity" becomes re-established on the ground prepared by this rational process. The "quiddity" is now in the state of "negatively conditioned".

The "quiddity" in this new state of purity is a "quiddity" as an

that have arisen around the second, *bi-sharṭ lā*.

The very concept of "quiddity quâ negatively conditioned" (*mâhiyah bi-sharṭ lā*) goes back directly to the metaphysics of Ibn Sînâ (Avicenna). But it became a real moot problem in Islamic philosophy with the description Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî gave of this concept in his celebrated *Tajrîd al-'Aqā'id*. In view of this fact, we shall do well to start by reproducing the short but highly controversial passage of this latter work, in which Ṭûsî enumerates what he considers the characteristic features of "quiddity quâ negatively conditioned".¹

II

- | | |
|--|--|
| (1) <i>Wa-qad tûkhadh al-mâhiyah,</i> | "Quiddity" may be viewed, |
| (2) <i>maḥdhûfan 'an-hâ mâ 'adâ-hâ,</i> | all elements other than itself being removed therefrom, |
| (3) <i>bi-hayth</i> | in such a way that, |
| (4) <i>lau inḍamma ilay-hâ shay',</i> | if any element were adjoined to it (i.e. the "quiddity"), |
| (5) <i>la-kâna zâ'id.</i> | it (i.e. that element) would but be something external (and superadded), |
| (6) <i>wa-lâ takûn maqûlah 'alâ dhâlika al-majmû'.</i> | and it would not be predicated of that combined whole. |
| (7) <i>Wa-hiya al-mâhiyah bi-sharṭ lā,</i> | "Quiddity" in such a state is "negatively conditioned", |
| (8) <i>wa-lâ tûjad illâ fî al-adhḥân</i> | and it does not exist except in the mind. |

The concept of “quiddity” (*mâhiyah*) plays an exceedingly important rôle in Islamic philosophy, not only in metaphysics but also in logic. For the *Eisagôgê* (Ar. *Isâghûjî*), which constitutes the First Book of classical Aristotelian logic as it has been accepted by the Muslims, is in its essentials nothing other than an elaborate theory of “quiddity”. In the course of history, the concept of “quiddity” has raised in Islamic thought a number of interesting problems. The so-called *i’tibârât* of “quiddity” is surely of the most important of those problems.

The word *i’tibârât* (sg. *i’tibâr*) means “(various possible) ways of looking at” a thing. The expression “*i’tibârât* of quiddity”, therefore, refers to various possible ways in which “quiddity” can be viewed at the level of conceptual analysis. It must be noted that the expression in no wise suggests the existence of various *kinds* of “quiddity”. All that it indicates is that every “quiddity” can be rationally approached from a number of different angles, or can be conceived in a number of different dimensions, and that at each of the dimensions “quiddity” discloses different rational characteristics.

Three *i’tibârât* have been consecrated by philosophic tradition as being the most fundamental among all the imaginable approaches:

- (1) *lâ bi-shart* or “non-conditioned”.
- (2) *bi-shart lâ* or “negatively conditioned”.
- (3) *bi-shart shay’* or “positively conditioned”.

Of these three the most controversial have always been the first and the second. The present paper will deal with some of the most basic problems

BASIC PROBLEMS OF “ABSTRACT QUIDDITY”

By

Toshihiko Izutsu

Professor at McGill University

Institute of Islamic Studies

Contents

	page
Basic Problems of "Abstract Quiddity"	
T. Izutsu	1 - 25
La logique d'Aristotle chez les Motakallemîn	
I. Madkour	29 - 46
Ghazzâlî et le Mi'yâr al-'Ilm	
M. Khânsârî	49 - 61
Un Commentaire inconnu sur "l'Organon" d'Aristote	
A. Badawî	65 - 82
Relativite linguistique et philosophie	
M. Paradis	85 - 105

XII Mîr Dâmâd:

al-Qabasât

Vol II: Persian and English introductions, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).

XIII A. Badawî:

Aflâtûn fî al-Islâm: Texts and Studies (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh:

Fîlsûf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakariyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian Translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ*, ed. by A. Nûrânî and M.T. Dânishpajûh (In Preparation).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314):

Kâshif al-Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introduction, by H. Landolt (Ready to appear).

VI N. Râzî (fl. 13th century):

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dawûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî, and English introduction by H. Landolt. (Tehran 1974) .

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):

al-Qabasât

Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî T. Izutsu and I. Dîbâjî (under print).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (under print).

X H.M.H. Sabzawârî:

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or *Sharḥ-i Manẓûmeh*

Part One "Metaphysics"

Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (in preparation).

XI T. Izutsu:

An Outline of Islamic Metaphysics, On the Basis of M. Âshtiyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ Ghurar al-Farâ'id (in preparation).

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University,
Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu.

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878):

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manẓûmah

Part One: "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited, with English and Persian introductions and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Âshtiyânî (ob. 1952):

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah ("Commentary on Sabzawârî's *Sharḥ-i Manẓûmah*")

Vol I: Arabic text edited by A. Falâṭûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Âshtiyânî:

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah

Vol. II: Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâṭûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

VIII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan

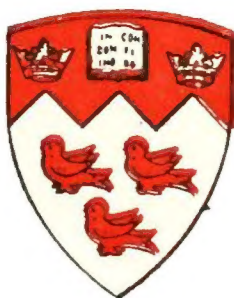
Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch

P.O. Box 14/1133

Tehran - Iran

Printed at the Tehran University Press, Tehran, Iran



MCGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration
with
Tehran University

Collected Texts and Papers on
LOGIC AND LANGUAGE

Edited by
M. Mohaghegh & T. IZUTSU

TEHRAN
1974

